

Eusebio Francesco Chini e il suo tempo

Una riflessione storica

a cura di
Claudio Ferlan

EDK | P R E S S |
FONDAZIONE
BRUNO KESSLER



Fondazione Bruno Kessler

I lettori che desiderano informarsi
sull'attività della Fondazione Bruno Kessler
possono consultare il sito internet: **www.fbk.eu**

Eusebio Francesco Chini e il suo tempo

Una riflessione storica

a cura di
CLAUDIO FERLAN

Fondazione Bruno Kessler
www.fbk.eu

EUSEBIO

Francesco Chini e il suo tempo : una riflessione storica / a cura di Claudio Ferlan. -
Trento : FBK Press, 2012. - 164 p., [8] c. di tav. ; 24 cm.

Atti del convegno tenuto a Trento il 10 novembre 2011. - Nell'occh.: Fondazione Bruno
Kessler

ISBN 978-88-907711-1-8

1. Chini, Eusebio Francesco - Congressi - Trento - 2011 I. Ferlan, Claudio

266.209 2 (DDC 22.ed)

ISBN 978-88-907711-1-8

Copyright © 2012 by Fondazione Bruno Kessler, Trento. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore (per altre informazioni si veda il sito <http://books.fbk.eu/fbkpress/clienti/fotocopie>).

Indice

Introduzione, di <i>Claudio Ferlan</i>	7
Le conquiste spirituali e temporali di Eusebio Francesco Chini, di <i>Francesco Micelli</i>	13
Candidato alle Indie. Eusebio Francesco Chini e le «litterae indipetae» nella Compagnia di Gesù, di <i>Claudio Ferlan</i>	31
L'universo missionario di Eusebio Francesco Chini tra Europa e Nuovi Mondi, di <i>Paolo Broggio</i>	59
Nuova luce sulle relazioni tra la Sede Apostolica e le Americhe. La pratica della concessione del «pase regio» ai documenti pontifici destinati alle Indie, di <i>Benedetta Albani</i>	83
Il gesuita, la guerra, gli Apaches. Il ruolo diplomatico di Eusebio Francesco Chini, missionario di frontiera, di <i>Serena Luzzi</i>	103
L'uomo Chini. Alle fonti del suo percorso formativo, di <i>Domenico Calarco</i>	143
Tappe di una vita	159
Indice degli autori	161

Introduzione

Claudio Ferlan

Si presentano in questa sede gli atti del convegno «Padre Kino e i suoi tempi. Una riflessione storica», tenutosi a Trento il 10 novembre 2011 organizzato da FBK-Isig in collaborazione con l'Associazione culturale Padre Eusebio Francesco Chini e grazie al contributo dell'Assessorato alla Cultura Rapporti europei e Cooperazione della Provincia autonoma di Trento. L'esperienza biografica di padre Chini è già stata molto studiata e i risultati di numerose ricerche dedicate al gesuita trentino sono stati pubblicati in gran numero nel corso degli anni. Nella preparazione della giornata di studi abbiamo cercato di tenere in massimo conto questa evidenza, proponendo riflessioni che indagassero o l'ambiente entro il quale Chini si formò e agì (saggi di Francesco Micelli, Paolo Broggio e Benedetta Albani), o elementi della sua biografia che sono rimasti a margine di quanto fino ad ora apparso alle stampe (saggi di Claudio Ferlan e Serena Luzzi), in ogni caso ricordando sempre l'importanza di suggerire una ricostruzione il più possibile di contesto. L'obiettivo, in sintesi, era quello di prospettare delle ricerche che potessero dare un contributo nuovo alla conoscenza del missionario trentino. Il quadro che ne è risultato ha ritratto senza dubbio in primo piano l'esperienza missionaria di Kino, quella che ha fatto di lui un candidato alla beatificazione e un protagonista della storia dell'evangelizzazione; un'esperienza, tuttavia, che riteniamo possa essere rappresentata secondo prospettive varie, capaci di restituire almeno in parte la complessità della «riflessione storica» maturata dalle suggestioni forniteci da Chini/Kino. Il convegno voleva essere un punto di partenza, utile a stimolare gli studiosi coinvolti ad approfondire le proprie ricerche avvalendosi anche degli spunti sorti dalle discussioni e dalle curiosità venute alla luce nel corso dei lavori. Abbiamo proseguito in questa direzione, consapevoli naturalmente della necessità di mantenere il giusto equilibrio tra le indagini dedicate alla personalità di Chini e quelle incentrate sulla contestualizzazione: speriamo di essere stati capaci di suggerire un possibile allargamento del campo di ricerca e di confronto.

Ai saggi del volume si aggiunge una testimonianza che più tradizionalmente si riferisce al vissuto chiniano secondo una prospettiva che non nasconde profonde convinzioni di fede cattolica (contributo di p. Domenico Calarco) e che si collega, come si evince anche da alcuni rimandi presenti nel testo, al processo di beatificazione.

Gli studi di contesto hanno chiamato in causa due punti di riferimento in particolare: la Compagnia di Gesù e le dinamiche della missione (anche al di fuori dell'ordine ignaziano). Tra questi due poli di discussione vi è una dialettica costante, tanto è vero che spesso essi si intrecciano, talvolta si dividono: gesuiti e missione, ma anche gesuiti senza missione e missioni senza gesuiti. Non mancano i riferimenti alla situazione culturale e politica dell'epoca, nel tentativo di restituire un quadro il più possibile completo, e inevitabilmente complesso, delle vicende che ebbero come protagonista e testimone padre Chini.

Nato a Segno, in val di Non, il 10 agosto 1645, all'età di vent'anni entrò nella Compagnia di Gesù (10 novembre 1665). La sua formazione si sviluppò nei collegi gesuitici di Trento e Hall in Tirolo e nelle università di Ingolstadt, Friburgo e Monaco. Manifestò fin dalla giovane età la propria vocazione missionaria, che vide riconosciuta con la destinazione alle Indie di occidente dopo anni di tentativi andati a vuoto. Sbarcò in Messico (Vera Cruz) il 3 maggio 1681. Di qui iniziò per Chini una trentennale esperienza evangelizzatrice, vissuta con intensità soprattutto nelle regioni della Pimería Alta e della California e segnata anche da scoperte geografiche e scientifiche, dalla fondazione di molte missioni e da un instancabile susseguirsi di viaggi. Morì il 16 marzo 1711 nello stato di Sonora, nel villaggio oggi chiamato Magdalena de Kino.

Chi possenga anche una familiarità con i manoscritti di età moderna conosce le difficoltà presentate dalla trascrizione 'a orecchio' dei nomi di persona fatta da redattori e copiatori di quei documenti (lettere, memoriali, note di viaggio) che consentono oggi l'indagine sul passato. Il caso del gesuita di Segno, in quest'ottica, è particolare: fu lui stesso a scegliere di cambiare il proprio cognome da «Chini» a «Kino», per evitare fraintendimenti alla luce di una pronuncia, quella messicana, che faceva del missionario trentino un 'cinese'. Non possiamo certo parlare di una doppia personalità, ma la modifica del nome è una testimonianza concreta, quasi visiva, della complessità dell'esperienza biografica chiniana.

Si è cercato innanzitutto di legare quello che F. Micelli definisce il «periodo tedesco» di Chini, con la sua esperienza nel Nuovo Mondo, rendendo evidente al contempo l'importanza, per la costruzione di una

personalità scientifica e missionaria, dell'identità gesuitica, caratterizzata da una formazione solida e istituzionalizzata, oltre che dal frequente confronto con i modelli, scientifici e missionari per l'appunto, delle personalità di spicco che si erano spese nell'evangelizzazione intrapresa dalla Compagnia di Gesù fin dalla seconda metà del XVI secolo. Per Chini uno di questi è senza dubbio Martino Martini, gesuita trentino, e forse suo lontano parente. Certo il momento della formazione chiniana rimane quello meno ricco di testimonianze, dal momento che quel che fece del missionario di Segno una personalità fuori dai canoni accadde in un momento successivo, cosa che comporta anche forme di rilettura postuma del suo passato, fatta alla luce della sua esperienza nella Nuova Spagna e del carisma là manifestato.

Un esempio molto particolare dell'essere gesuita è la frequente coincidenza tra vocazione all'ordine e alla missione d'oltremare, così come espressa nella candidatura alle Indie (*litterae indipetae*). Il giovane Chini non sfugge alla manifestazione stereotipata della propria aspirazione evangelizzatrice, lasciando testimonianza del suo sentire come di una passione certo personale, ma anche condivisa con i compagni di collegio e di noviziato (C. Ferlan). Così come fatto nell'approfondimento sulle *indipetae*, P. Broggio ha scelto di costruire il proprio contributo sulla prospettiva comparativa, capace di offrire uno sguardo importante sul «*milieu* di formazione spirituale, culturale e intellettuale del gesuita di Segno», un ambiente – è bene sottolinearlo – «che formò il nostro gesuita, ma che lui stesso contribuì a forgiare grazie al proprio personale contributo, al tempo stesso religioso ed intellettuale». La partecipazione del soggetto storico alla costruzione del contesto è un aspetto che non dobbiamo sottovalutare: se Chini fu gesuita, scienziato, viaggiatore, aspirante missionario prima ed evangelizzatore sul campo poi, va ricordato che tutti questi aspetti della sua personalità ne fanno prima di tutto un uomo del suo tempo e non un'eccezionale personalità inserita in un mondo a lei estraneo. Un uomo testimone della propria epoca il quale, sottolinea ancora Broggio, va conosciuto anche attraverso «il rapporto tra apostolato e attività intellettuale, tra apostolato e formazione, tra apostolato e insegnamento; in termini più generali tra missioni e cultura».

Come una sorta di ponte tra culture lontane si pone il viaggio di missione (F. Micelli), l'attraversamento di un Oceano che rappresenta un momento di incommensurabile valore simbolico, aumentato dalla caratteristica incertezza propria delle traversate intercontinentali della prima età moderna, quando ai rischi connessi alla navigazione si associavano i lunghissimi tempi di attesa nei porti spagnoli, spesi nella ricerca –

diremmo oggi – di ‘un passaggio’ e nella preparazione personale all’impresa evangelizzatrice attraverso opere di apostolato, letture, studio delle lingue. Come accadde a gran parte dei suoi confratelli, anche Chini aspettò a lungo prima di salpare: quasi tre anni trascorrono infatti tra la partenza dalla Baviera verso Genova, da qui verso Alicante e infine da Cadice verso la Nuova Spagna. Le complicazioni, le dilatazioni dei tempi proprie del tempo di Chini sono lo sfondo sul quale si snoda il contributo di B. Albani, che ci dà conto di nuovi interessi e prospettive di ricerca. Il saggio esula dallo specifico della biografia del gesuita di Segno, sviluppando un tema che ci è parso molto utile per comprendere a pieno le dinamiche dell’azione missionaria nella Nuova Spagna. Quale Chiesa egli si trovò di fronte al momento dello sbarco a Vera Cruz? Entro quale contesto normativo fu chiamato a concretizzare le proprie aspirazioni missionarie? Cercando di rispondere a quesiti di questo tenore, Albani ricostruisce la complessità del funzionamento delle istituzioni ecclesiastiche diocesane nel Nuovo Mondo e dei rapporti tra Roma e i fedeli americani, segnato da difficoltà di comunicazione, vastità degli spazi, distanze. Certo la vita quotidiana, ordinaria e straordinaria, del missionario, con queste complicazioni doveva fare i conti: i rapporti di Chini con i superiori e gli uomini politici non mancano di testimoniare.

Alla più specifica esperienza missionaria del gesuita trentino è dedicato l’approfondimento di S. Luzzi, che vuole consentire uno sguardo differente rispetto a quanto già conosciuto grazie alle citate numerose pubblicazioni succedutesi negli anni. Per inciso, va detto a questo proposito come la scelta di mantenere un importante apparato di note a piè di pagina, in questo come negli altri saggi, abbia lo scopo di consentire al lettore una robusta guida per eventuali approfondimenti. Luzzi mette l’accento sull’opera di pacificazione del gesuita di Segno, prestando esemplare attenzione al «suo tempo», a quel contesto storico dell’azione missionaria che abbiamo voluto mettere al centro della nostra riflessione e che ci restituisce l’immagine di un Chini per così dire ‘insolito’. Infatti, come scrive Luzzi nelle proprie conclusioni: «Il confronto sistematico tra gli scritti di Eusebio Francesco Chini e le relazioni dei militari consente di recuperare nell’attività del famoso gesuita la dimensione della guerra», una dimensione che è innegabilmente stata finora messa da parte, dimenticando la costante presenza della conflittualità nella realtà missionaria della Nuova Spagna. Questo approccio ha il merito di fare luce su quale potesse essere il punto di osservazione scelto dai missionari nei confronti delle popolazioni ‘ostili’ e sul modo di vivere e interpretare il concetto di ‘pacificazione’ nei secoli XVII e XVIII.

Come anticipato sopra, dalla serie dei saggi a più marcato contenuto storico si stacca in certo qual modo il contributo di padre D. Calarco, che ha scelto di riproporre il testo della relazione esposta durante il convegno, mantenendo così ben vivo il tono proprio della comunicazione orale. Vice-postulatore della causa di beatificazione di padre Chini, Calarco ha presentato una testimonianza che, facendo leva sulle proprie conoscenze storiche, presenta il gesuita di Segno come «un grande» (espressione ribadita a più riprese dall'autore) uomo ed evangelizzatore: punto di vista certo dello storico, ma ancor prima dell'uomo di fede.

Vi è un aspetto comune a tutti i contributi e che ci pare utile mettere in rilievo: ci riferiamo alla strettissima connessione tra attività intellettuale e apostolato missionario propria della Compagnia di Gesù. Formazione culturale, capacità di scrittura, di adattamento e di gestione dell'imprevisto erano doti fondamentali per la buona riuscita dell'impresa di evangelizzazione. Di questo i gesuiti si erano resi conto molto presto, ed è un elemento da tenere presente nella difficile comprensione del funzionamento della designazione all'oltremare e dell'azione missionaria. Sono questi gli uomini che hanno lasciato copiosa testimonianza di sé, delle proprie azioni e dei propri pensieri; accanto a loro però, vi è tutta una serie di operai silenti, che non hanno avuto l'opportunità o le risorse per raccontarsi, rimasti senza memoria o – nel più fortunato dei casi – riconosciuti solo per una luce riflessa che, per le ragioni più varie, li ha illuminati magari per un solo istante. In mezzo a loro, i più nascosti rimangono gli indigeni.

Le conquiste spirituali e temporali di Eusebio Francesco Chini

Francesco Micelli

1. Geografia e modernità

Di regola Eusebio Chini è stato ritratto privilegiando la forte individualità, raffigurando l'eroico missionario e il valente scienziato. Curiosità e determinazione del personaggio acquistano tuttavia un significato diverso se considerate come momenti di un programma collettivo, come espressione di una audace interpretazione della modernità. Chini, di fatto, opera all'interno della Compagnia di Gesù; coglie pertanto il significato delle grandi scoperte geografiche, partecipa alla costruzione di una nuova immagine del mondo, traduce il dilatarsi del paesaggio terrestre in piani d'azione, in missioni non solo religiose, in cartografie e cosmografie. Formazione culturale e formazione teologica maturano all'interno di istituzioni, collegi e università, che inseriscono le volontà individuali nelle finalità di gruppo, che promuovono intensi rapporti di amicizia, che propongono modelli eroici di santità e scienza.

Da questa angolatura un medaglione di Chini ha un senso soprattutto accanto a quelli dei molti confratelli, che interpretarono la modernità secondo i principî della Compagnia, che raccontarono nei modi della geografia esperienze comunque straordinarie.

La vocazione al martirio, la grande traversata, l'azione missionaria possono essere ricostruiti e (non soltanto) nel caso di Chini, sulla base di una documentazione che è frutto di sapienza organizzativa, di un meditato protocollo descrittivo. Lettere a confratelli e relazioni a superiori sono parte dei doveri del gesuita, riferiscono difficoltà e problemi del soldato di Cristo, illustrano nuove scene della natura, riferiscono i rapporti con le altre congregazioni, con la Corona spagnola, con le popolazioni indigene. Per comprendere la struttura di queste «lettere indiche» può

essere utile anzitutto soffermarsi sul 'periodo tedesco' di Chini, quello degli studi superiori.

Nel novembre 1680, mentre si appresta a lasciare Cadice, così risponde alle informazioni che la duchessa Maria Guadalupe d'Aveiro aveva richiesto:

«Sono trentino tirolese; non so se definirmi italiano o tedesco. La città di Trento, anche se si trova ai confini del Tirolo, appartiene per lingua, tradizioni e leggi all'Italia ... Comunque, negli ultimi diciotto anni della mia vita, sono vissuto nel cuore della Germania»¹.

Il problema della nazionalità ha un suo rilievo all'interno della Compagnia, ma dal nostro particolare punto di vista le convergenze attorno a un unico progetto sembrano ampiamente prevalere². Peter Stitz, nel 1934, prima di concludere che «Kino-Chini è italiano nel senso attuale del termine, mentre nel senso del suo tempo era un gesuita tedesco», cita il piano di studi dell'Università di Ingolstadt dove filosofia, teologia anticipano matematica, astronomia e geografia. A riprova della formazione culturale germanica adduce quindi la stretta amicizia che lo lega con i maestri di matematica e scienze naturali. Le tre lettere, in latino, inviate dal Messico a Heinrich Scherer e Wolfgang Leinberger il 30 agosto 1683, il 25 settembre 1684, il 9 aprile 1685, dimostrerebbero come la lontananza non avesse affievolito i rapporti³. Senza negare i legami maestro-allievo, che peraltro non paiono caratteristici del mondo tedesco, e anche ammettendo, come Chini sottolinea, l'osservanza particolarmente rigorosa della disciplina nella provincia gesuitica della Germania Superiore, si deve riconoscere come lo stesso ordinamento di studi viga praticamente in tutte le università gesuitiche, come si traduca nella geografia descrittiva dei missionari dove il resoconto dell'attività individuale, mentre si esprime nei modi della sintesi cartografica integrata con osservazioni sulle condizioni di vita e sulla cultura dei popoli da convertire, conferma la qualità degli insegnamenti, della comune preparazione intellettuale⁴. Difficilmente in

¹ E.F. Chini, *Epistolario (1670-1710)*, a cura di D. Calarco, Bologna 1998, p. 67. Per Maria de Guadalupe de Lancaster, duchessa de Aveiro y Arcos cfr. la nota biografica *ibidem*, pp. 98-100.

² Dal 1664 gli spagnoli accettarono come missionari nelle Indie anche sudditi dell'imperatore e dei principi d'Austria. Cfr. L. Szilas, *La cronaca di viaggio di padre Anton Kerschbaumer*, in V. Mattevi (ed), *Dal Tirolo alle Indie. I gesuiti Anton Kerschbaumer di Salorno e Eusebio Chini di Segno (1665, 1678, 1680, 1681)*, Trento 1994, pp. VI-VII.

³ P. Stitz, *Kalifornische Briefe des Eusebio Francisco Kino (= Chini) nach der Oberdeutschen Provinz, 1683-85*, in «Archivum Historicum Societatis Jesu», 3, 1934, 1, pp. 108-128. Su posizioni simili, citando Scherer e Aingenler, come maestri di geografia e cartografia, F. Haller, *Eusebius Franciscus Chini. Kartograph, Entwicklungshelfer, Missionar*, in «Der Schlern», 55, 1991, pp. 154-162, qui p. 155.

⁴ E.F. Chini, *Epistolario*, p. 64. Soprattutto F. de Dainville, *La géographie des humanistes*, Paris 1940, pp. 23-45.

altro modo si potrebbe spiegare la *China illustrata* (1667) di Athanasius Kircher, compilazione che si avvale delle relazioni di Martino Martini e Filippo de Marini, italiani, di Michele Boym, polacco, Johannes Gruber, tedesco, Albert d'Orville, belga⁵.

Francois de Dainville, che non trascura le componenti nazionali della Compagnia riferendole alle specifiche politiche coloniali di cui sono supporto, riferisce le norme prescritte ai gesuiti da Ignazio da Loyola⁶. Per essere informato *distinctius et exactius* sulle condizioni geografiche alle quali operavano i suoi uomini, ha infatti stabilito tra centro e periferia regolari scambi epistolari, ha prescritto persino un preciso ordine espositivo⁷. Da queste norme derivano con successivi aggiustamenti le migliaia di inchieste che illustrano, spesso con straordinaria precisione, la natura dei luoghi, il clima, i costumi e i modi di vita delle Indie. La geografia, in quanto «strumento di contatto apostolico»⁸, configurandosi quale ancella della teologia, converte nella pratica missionaria saperi profani come filosofia e matematica, astronomia e geodesia, cartografia e scienze naturali. Nei refettori delle scuole gesuitiche, spesso affrescate con scene di martirio, la lettura di relazioni apre ogni giorno ai novizi gli orizzonti del mondo nuovo e celebra l'azione eroica di missionari per i quali scienza e fede si identificano⁹. Tra i gesuiti le diversità che i gruppi nazionali manifestano nelle Indie e nel racconto delle stesse paiono sempre contenute e decisamente poco significanti nel caso di Chini, come nel caso di Martini, che, se rivendica la sua «onestà germanica» nella ricerca¹⁰, deve pur sempre la sua formazione al Collegio Romano, «omnium nationum seminarium»¹¹. Sottolineare il carattere cosmopolita dei missionari gesuiti, nonché la loro comune formazione scientifica, significa considerare i confratelli con i quali Chini viene a

⁵ Cfr. per esempio M. Quaini - M. Castelnovi, *Visioni del Celeste Impero. L'immagine della Cina nella cartografia occidentale*, Trento 2007, pp. 115-117; P. Broggio, *L'Urbs e il mondo: note sulla presenza degli stranieri nel Collegio romano e sugli orizzonti geografici della 'formazione romana' tra XVI e XVII secolo*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 56, 2002, 1, pp. 81-120, in particolare pp. 109-110.

⁶ Cfr. in proposito F. de Dainville, *La géographie de humanistes*, pp. 333-335.

⁷ Cfr. per esempio P. Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della compagnia di Gesù tra Europa e America*, Roma 2004, p. 58.

⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 58, 75 nota 21; F. de Dainville, *La géographie de humanistes*, p. 109.

⁹ F. de Dainville, *La géographie de humanistes*, p. 122.

¹⁰ Cfr. in proposito M. Quaini - M. Castelnovi, *Visioni del Celeste Impero*, p. 123. Per le ricerche condotte «germana fide» cfr. M. Martini, *Novus Atlas Sinensis*, a cura di G. Bertuccioli, Trento 2002, I, p. 3.

¹¹ Cfr. P. Broggio, *L'Urbs e il mondo*, in particolare pp. 86-87. Chiaro in proposito F. de Dainville, *La géographie des humanistes*, p. 42.

16 | operare in Pimería secondo i prevalenti caratteri di affinità culturale e ideologica, non sopravvalutare le profonde amicizie con i padri italiani nello svolgimento della sua attività.

2. Il desiderio delle Indie

Eusebio Chini, il 1° giugno 1670, scrive a Gian Paolo Oliva, padre generale dei gesuiti a Roma, dichiarando il suo desiderio «di spargere il sangue per l'amore di Gesù Cristo ed a vantaggio della Chiesa e della Compagnia»¹². Nella lettera, in latino, spedita da Ingolstadt, ha ricordato come, affetto da grande malattia, avesse promesso in voto, in caso di guarigione, di farsi gesuita e missionario. La volontà di mantenere per intero quella promessa lo induce a supplicare il «dono sublime e singolare» di potersi recare alle Indie. Nel frattempo è disposto, per acquisire meriti, a svolgere ogni più gravoso compito all'interno della Compagnia.

La medesima richiesta è ripetuta nelle lettere, sempre in latino, da Hall del 31 gennaio 1672 e del 18 giugno 1673¹³. Chini sembra confermare al superiore come la tensione missionaria non sia venuta meno, come qualsiasi destinazione lontana sarebbe sempre bene accetta.

Nella missiva da Ingolstadt del 25 febbraio 1675 è inserita una nota per nulla casuale: «Mentre mi sto impegnando assiduamente allo studio della teologia, nei tempi liberi mi dedico alle discipline matematiche verso le quali, per un dono divino, mi sento felicemente propenso»¹⁴. Le conoscenze matematiche e astronomiche qui segnalate sono infatti necessarie per i missionari che sono destinati alla Cina, alle Indie, nelle quali «la gente è esercitata in suoi libri»¹⁵.

L'ulteriore supplica, inviata da Ingolstadt il 7 aprile 1676, richiama le «amerevoli lettere» con le quali padre Oliva avrebbe incoraggiato Chini a insistere nel progetto missionario¹⁶. Prossimo ormai al traguardo del sacerdozio, Chini sollecita «l'amorevole consenso» alla sua richiesta, quasi convinto di essere vicino alla meta.

¹² Cfr. E.F. Chini, *Epistolario*, pp. 37-38.

¹³ *Ibidem*, pp. 39-40.

¹⁴ *Ibidem*, p. 41.

¹⁵ Cfr. G.C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storia sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino 2001, p. 50.

¹⁶ E.F. Chini, *Epistolario*, p. 42.

La delusione sembra invece dominare lo scritto del 17 marzo 1678 quando da Altötting egli confronta la gioia di alcuni confratelli in partenza con il proprio fervore missionario che cresce ogni giorno, mentre egli è costantemente frustrato¹⁷. La preghiera assume toni accorati, ignorando che la richiesta è stata già accolta dal padre generale. Infatti da Genova, 6 maggio 1678, Chini ringrazia Gian Paolo Oliva «per aver consentito così gentilmente e tempestivamente al desiderio di essere destinato alle missioni delle Indie»¹⁸. Quel «tempestivamente» parrebbe un omaggio alla prudenza e oculatezza nella scelta dei partenti, potrebbe quindi prospettare anni di attesa come una normale e seria verifica di vocazione. Il viaggio da Altötting fino a Genova assieme con Anton Kerschbaumer, l'attesa di altri confratelli boemi, austriaci e italiani, con cui affrontare la traversata per mare fino a Cadice, rivela nella stessa lettera il coraggio e l'entusiasmo di tanti giovani pronti alla missione.

Nella lettera alla duchessa Chini racconta come la provincia della Germania Superiore, che riunisce Baviera, Tirolo, Svevia, Palatinato, conti tra gli ottocento membri della Compagnia più di duecento aspiranti alle missioni. Le province di Boemia e d'Austria, nonostante le perdite subite a causa dell'assistenza agli appestati, disporrebbero di altrettanti volontari per le Indie¹⁹. Confrontare le lettere che Chini invia al padre generale con quelle di molti confratelli lascia intendere come le Indie o qualsiasi altra remota parte del globo rappresentino l'alternativa alla superficiale e distratta esistenza che l'Europa poteva offrire²⁰. Gli *indipeti* intendono affrontare le difficoltà di luoghi sconosciuti, le insidie delle forze che contrastano la verità, per mettere alla prova se stessi, per dimostrarsi veri soldati di Cristo, ma anche «per un bisogno di fuga, dalla famiglia, dalla patria, dal collegio, dalla provincia»²¹.

Su stereotipi devoti e formule da novizi non parrebbe necessario insistere se non per osservare come i toni accesi delle suppliche per essere accettati quali missionari anticipino di regola vite coerenti con gli ideali dichiarati. Da questa prospettiva Chini diventerebbe specchio fedele della cultura gesuitica almeno nel momento in cui coniuga intelligenza del mondo nuovo e interpretazione eroica del nuovo apostolato²².

¹⁷ *Ibidem*, p. 43.

¹⁸ *Ibidem*, p. 46.

¹⁹ *Ibidem*, p. 64.

²⁰ G.C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie*, p. 107.

²¹ *Ibidem*, p. 197; P. Broggio, *Evangelizzare*, pp. 59-60, 75 nota 127.

²² S. Luzzi, *Eusebio Chini: missionario ed esploratore in Messico*, in G.O. Longo - S. Luzzi - A. Franceschini (edd), *Martini, Chini, Pozzo, gesuiti trentini protagonisti nel Seicento*, Trento 2010, p. 23.

3. Martino Martini come modello

Le conversazioni sulle Indie accendono nei momenti di ricreazione l'interesse dei novizi, ma l'esaltazione missionaria, nel caso di Chini, è sostenuta anche dalla figura di Martino Martini. L'incontro a Trento nel 1654 con il sinologo gesuita, suo parente, è evento importante che Ernest Burrus sottolinea fino ad affermare che «Chini voleva diventare il Martino Martini della Nuova Spagna»²³. Accanto alle motivazioni più generali come le lacerazioni prodotte dal luteranesimo e dalle guerre di religione, come il trauma generato dalle grandi scoperte e dal tramonto del geocentrismo, sembra difficile ignorare nella decisione di farsi gesuita e missionario il fascino e la curiosità immediatamente esercitati, per esempio, dal *Novus Atlas Sinensis* del 1655 (fig. 2).

Nel 1703 Chini, quando apprende per lettera delle nuove conversioni in Cina, commenta quasi con (inusuale) rimpianto:

«Ho sempre coltivato un grande affetto speciale riguardo alla conversione della grande Cina, e per suggerimento dei superiori mi applicai a studiare le scienze matematiche, che sono in quel paese assai diffuse. In principio io chiesi di andare alle missioni della grande Cina, perché vi aveva vissuto e lavorato nella gran vigna del Signore il mio parente, il padre Martino Martini, il quale aveva scritto quegli insigni volumi e mappe geografiche del grande impero e monarchia della Cina, che si conoscono»²⁴.

Peter Sloterdijk, per il quale «i primi soggetti della modernità in senso proprio sono stati i gesuiti, che si sono costituiti nel XVI secolo come truppa d'assalto d'élite della Controriforma», dedica specifica attenzione alla loro produzione cartografica²⁵. La funzione storico-universale delle carte consisterebbe nel mettere al sicuro la scoperta, nel togliere i veli imposti dalla distanza. Indubbiamente, secondo questa prospettiva, anche le tavole di Martini consolidano «l'offensiva permanente delle scoperte, delle conquiste, delle annessioni e delle attribuzioni di nomi con cui gli europei, nella loro avanzata per terra e per mare, si fanno una solida posizione nell'Esterno universale»²⁶. L'antiporta dell'*Atlas*

²³ Cfr. E.J. Burrus, *L'influenza di Padre Chini nella storia della cartografia*, in *L'avventura di Eusebio Francesco Chini S.J. (1645-1711)*, Atti del convegno, Trento 2-4 ottobre 1986, Trento 1988, pp. 53-76, qui p. 74.

²⁴ Cfr. E.F. Kino, *Favori celesti. Cronaca della Pimeria Alta*, a cura di G. Mellinato, Trento 1991, p. 150. Il rapporto di parentela tra Martini e Chini non è stato mai chiarito cfr. E.F. Chini, *Epistolario*, p. 105.

²⁵ Cfr. P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, Roma 2006, pp. 94-95.

²⁶ *Ibidem*, p. 57.

nuevo de la extrema Asia, versione spagnola del *Novus Atlas*, sembra infatti confermare e quasi riepilogare le asserzioni del filosofo tedesco. Un gigantesco portinaio spalanca un'enorme porta che dischiude i vasti territori dei popoli pagani esclamando: «Clausula recludo». Il portone è incardinato su mura possenti, che possono essere identificate con le difese della città cristiana o con gli spazi della vecchia Europa. Al di sopra della spessa cortina, che divide il dentro e il fuori, siede il papa, portatore di corona a tre piani in quanto padre dei principi, rettore del mondo, vicario di Cristo. È investito dalla luce divina che immediatamente riflette su giovanissimi angeli che stanno in parte sugli spalti e in parte ai piedi delle mura. L'esortazione «Ite angeli veloces ad gentem convulsam et laceratam» esplicita il dovere di promuovere un nuovo apostolato, di portare la redenzione in ogni angolo della terra. Di fronte alle nubi e ai paesaggi deserti, che il portone ha dischiuso, un gruppo di angeli-putti è pertanto impegnato alla costruzione del mappamondo e alla sua traduzione in planisfero. Una sfera armillare, un compasso, un bastone di Giacobbe indicano le funzioni della scienza: l'avanzata della fede cattolica presuppone un'immagine del mondo, il riconoscimento dei luoghi nel globo, quindi la traduzione della sfera in superficie bidimensionale. Solo la carta consente il loro minuto esame, la registrazione e il controllo di aree remote²⁷.

Questa fiducia nel mappamondo e nelle mappe è confermata da Chini anche nel momento in cui viaggia tra i Sobaipuri del nord ai primi di settembre del 1692. Ricorda nella *Cronaca della Pimería Alta* come nell'occasione abbia spiegato la parola di Dio agli indios:

«Mostrai loro il mappamondo, facendo veder loro i fiumi e i mari attraverso i quali noi padri venivamo ... Mostrai loro sulla mappa come gli spagnoli e la fede erano venuti attraverso il mare a Santa Cruz e poi erano passati a Puebla, Messico, Guadalajara, Sinaloa, Sonora, si erano estesi fino alle terre dei Pimas»²⁸.

La carta diventa linguaggio di immediata comprensione, fonte inconfutabile di informazioni. Su questa base poggia la predicazione secondo la quale il papa diventa iper-maestà dell'intero globo, il cattolicissimo re di Spagna diventa il suo braccio secolare, la Compagnia tramite di salvezza per i popoli ancora infedeli.

²⁷ *Ibidem*, p. 141. Cfr. in proposito soprattutto F. Farinelli, *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Torino 2003, pp. 14-15, 78.

²⁸ Cfr. E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 28.

4. La traversata dell'oceano come esercizio spirituale

I rischi della navigazione transoceanica sono la prima dura prova che i gesuiti missionari devono affrontare. Il pericolo di scomparire *in itinere Indiarum*, ma anche le durezze del viaggio sono rivissute con efficacia da Anton Kerschbaumer di Salorno, compagno di viaggio di Chini, nella sua *Relazione della traversata*²⁹. Sulla stessa nave postale *Avis*, che salpa da Cadice il 27 gennaio 1681, diretta a Santa Cruz, si sono imbarcati dieci gesuiti: due provenienti dalla provincia boema, due dalla austriaca, due dal Tirolo assieme con quattro spagnoli. A nove di loro tocca una sola camera dove lo spazio per i giacigli non supera i tre metri per due. Cibo e acqua misurati creano immediatamente «una situazione adatta per l'esercizio della santa pazienza»³⁰.

Nel pomeriggio del 17 febbraio onde come montagne si abbattono sulla nave in rotta per Tenerife. Il contro-maestro, disperando di potersi opporre alla furia del mare con le sole forze naturali, si rivolge alla «misericordiosissima Madre di Dio», dedicandole la vela mediana che i marinai in seguito riscatteranno con venti fiorini, da devolvere in messe di ringraziamento³¹. Kerschbaumuer di fronte ai marinai divenuti «ferventi di Dio» esclama: «Sia lode eterna a Dio cui piacque di provarci in tal modo»³². Quando Sloterdijk annota che «come contemplazione della fine gli esercizi spirituali di Ignazio da Loyola non potevano essere più espliciti di una traversata dell'Atlantico» non si riferisce soltanto alla furia del mare, ai rischi di scogli e secche, ai lunghi digiuni imposti dalle bonacce, ma anche ai costanti pericoli della pirateria³³. In prossimità ormai di Porto Rico una nave punta sul postale *Avis* raggelando Kerschbaumer:

«È difficile descrivere la paura che invase la nostra nave, dato, infatti, che in tale località non transitavano navi spagnole, dovevamo pensare che essa fosse una nave corsara o francese o inglese o olandese. E noi dovevamo temerla tanto più quanto meno eravamo dotati di soldati e di bocche di fuoco»³⁴.

La rottura con il mondo europeo matura, tra incertezze e spaventi, per la enorme distanza che la navigazione ha sottolineato. A Vera Cruz i

²⁹ Per i pericoli del viaggio cfr. G.C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie*, pp. 70, 108.

³⁰ Cfr. A. Kerschbaumer, *Relazione della traversata*, in V. Mattevi (ed), *Dal Tirolo alle Indie*, p. 35.

³¹ *Ibidem*, pp. 43-47.

³² *Ibidem*, p. 47.

³³ Cfr. P. Sloterdijk, *Il mondo dentro*, p. 115.

³⁴ Cfr. A. Kerschbaumer, *Relazione della traversata*, p. 97.

gesuiti arrivano il 3 maggio dopo più di tre mesi di navigazione, dopo lo smarrimento del 2 maggio quando ancora il porto, per l'inadeguatezza delle carte, sembrava del tutto irraggiungibile³⁵.

Kerschbaumer nel momento della disperazione ritiene che debbano essere adottati mezzi estremi sia spirituali, come il ricorso a san Giuseppe, sia materiali, come la misurazione sistematica delle profondità³⁶. L'atteggiamento pratico nei confronti del pericolo degli scogli richiama nuovamente l'importanza che il gesuita attribuisce alle competenze geografiche e alle *routines* nautiche. Le motivate critiche nei confronti del pilota e le felici iniziative adottate in emergenza sono parte del sapere che i missionari ritengono necessario per scoprire il nuovo mondo. Kerschbaumer ricorda, per esempio, come la nave difficilmente si sarebbe salvata essendosi trovata per la seconda volta con la prua molto sott'acqua «se noi, per ispirazione divina, non avessimo gettato fuori bordo la cucina o focolare dei marinai, che appesantiva assai un lato della nave»³⁷. Questa intelligenza del pericolo si sovrappone all'addestramento scientifico, evidente nella competenza in cartografia e rilevamento delle latitudini:

«A mezzodì trovammo tramite il sole 22 gradi e 3 minuti e ciò causò qualche turbamento nel pilota, giacché questi riteneva di trovarsi a 21 gradi e venti, che invece era la latitudine del giorno prima. Da questo turbamento egli uscì verso le 16 quando scoprì le isole Alacranes, isole sabbiosissime e allora egli riconobbe dove si trovava»³⁸.

Lo studio delle scienze naturali emerge tuttavia anche nella descrizione dei pesci volanti, dell'isola di Porto Rico, di piante ancora esotiche: dell'albero del pane, della canna da zucchero, della patata, del cocco ecc.

Dall'insieme della relazione pare evidente l'atteggiamento del gruppo gesuita il quale si affida sempre alla Provvidenza, ma ha compreso come il sapere geografico e l'osservazione naturalistica significhino potere, capacità di dominare le regioni che si aprono allo sguardo. Chini è parte di questa Compagnia e nello spirito di questo gruppo realizza la sua azione missionaria e civilizzatrice.

³⁵ *Ibidem*, in particolare p. 95.

³⁶ *Ibidem*, p. 83.

³⁷ *Ibidem*, p. 45.

³⁸ *Ibidem*, p. 123. Pesanti critiche ai piloti della nave *ibidem*, pp. 55-57, 83.

5. Pimería Alta: nomi e luoghi

Eusebio Chini appena arrivato in Pimería, 14 marzo 1687, decide di avviare senza indugi esplorazione e conversioni:

«Dietro il consiglio del padre visitatore, subito quello stesso giorno ci addentrammo a ponente e dopo dieci leghe trovammo un luogo molto buono, Caborica, con abitanti affabili: ad esso per volontà del padre visitatore ponemmo il nome di Sant'Ignazio. Tornando per la via del nord incontrammo un altro buon posto, con abitanti abbastanza docili e domestici, e gli ponemmo il nome San Giuseppe degli Imeri»³⁹.

Per la sua attività missionaria Chini ha preventivamente ottenuto una sovvenzione dall'intendente erariale e si è munito del decreto reale che esonera i nativi dal lavoro forzato nelle miniere e nelle *fazendas*. Lo stretto rapporto tra conquista e conversione è strutturale: lo zelo cattolico del re, infatti, dovrebbe e potrebbe, secondo Chini, «unificare e ordinare il mondo intero»⁴⁰. L'atto di autorità con cui il gesuita, che è anche cosmografo del re, assegna nomi ai luoghi è un modo per classificare i territori, trascriverli sulla carta, registrarne il possesso, superando, di fatto, voci e interessi degli *insider*⁴¹. Lo stesso nome Pima, per inciso, deriverebbe da «pi-nyi-match», espressione che tradotta alla lettera significherebbe «non conosco»: la risposta più frequente alle richieste degli esploratori spagnoli è divenuta il nome della popolazione, ripetendo un errore peraltro classico nella storia della cartografia e della geografia⁴². È vero che senza il sostegno dei soldati l'opera dei gesuiti sarebbe vana, ma è anche vero che l'incarico papale è fondamento giuridico della conquista. La preminenza spirituale degli europei come capacità di comprendere le realtà scoperte e di dirigere alla salvezza gli infedeli trasforma pertanto il rivelamento cartografico in autentico titolo giuridico nei confronti di una *terra incognita* (fig. 3)⁴³.

La toponomastica attribuita alla regione, quale compare, per esempio, nel *Passo por tierra a la California y sus Confinantes Nuevas Naciones y Nuevas Misiones de la Comp^a. De Iesus en la America Septentrional*, la carta disegnata da Chini, nel 1701 (fig. 5), presenta in proposito più

³⁹ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 23.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 22.

⁴¹ Cfr. in proposito G. Bateson, *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Milano 1984, pp. 47-48; F. Farinelli, *Geografia*, pp. 38-41.

⁴² Cfr. in proposito S. Cavini Nonis, *Gli indiani di Chino. Un trentino nel deserto di Sonora*, Cles (Trento) 1999, pp. 45-46, ma anche F. Farinelli, *Geografia*, p. 38.

⁴³ Cfr. C. Schmitt, *Terra e mare*, Milano 2002, pp. 73-77, e, dello stesso autore, *Il nomos della Terra*, Milano 2003, pp. 151-152.

livelli di interesse⁴⁴. Sicuramente conferma la potenza dello strumento cartografico, la capacità di attribuire senso a sequenze di dati altrimenti incontrollabili. La prevalenza dei nomi di santi e il ripetersi di quelli di Ignazio e Saverio con cui sono indicati i singoli insediamenti dimostra quindi l'energia della Compagnia di Gesù e dell'azione congiunta con l'autorità spagnola. Il riferimento alle *Nuevas naciones* apre infine gli orizzonti di piccole missioni e delle quotidiane conquiste: si tratta di portare alla civiltà europea un continente, di realizzare, secondo linee provvidenziali, un piano universale⁴⁵.

Il diritto di appropriazione e ripartizione, a diverse scale, del territorio, implicito in questa raffigurazione, è coscientemente vissuto nella lettera «Alla maestà di Filippo V, nostro signore», che Chini invia da Nostra Signora dei Dolori, il 21 novembre 1708. Il missionario dopo aver ribadito la collaborazione leale della Compagnia con la Corona reale suggerisce:

«A ragione del decreto reale e delle immense conquiste dell'America settentrionale si potrebbe pensare di denominare queste terre Le Nuove Filippine d'America per il medesimo e buon motivo che a causa del grande zelo di Filippo III furono chiamate Filippine le isole conquistate nell'India orientale in Asia. Questo, a meno che non piacesse di più a vostra Maestà ... 'Nuovo regno della Nuova Navarra', a somiglianza di quelle che sono state chiamate Nuova Biscaglia, Nuova Galizia ecc. Ciò perché questo nuovo regno della Nuova Navarra americana potrebbe far da ponte fra gli altri nuovi regni, che sono in via di conquista, e quelli già conquistati; alla maniera della Navarra europea, che fa da congiungimento e lega le due corone e i regni Francia e Spagna»⁴⁶.

A parte quest'ultimo suggerimento di carattere politico, secondo il quale commerciare con la Nuova Francia significherebbe anche condividere una strada del doppio più breve per l'Europa, nonché aprire una via conveniente verso l'Asia⁴⁷, Chini insiste anzitutto sulla ripartizione e complementarietà delle regioni appena scoperte ricordando, a sostegno della propria autorevolezza, l'aiuto prestato all'ammiraglio Isidoro de Atondo nel prendere possesso della California e la successiva scoperta che quel territorio è non isola, ma penisola legata al continente della Nuova Spagna⁴⁸. Consiglia quindi al re di supplire con le risorse della Pimería all'aridità della California, proponendo infine di sostituire con

⁴⁴ Cfr. per esempio E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 2.

⁴⁵ C. Schmitt, *Il nomos della Terra*, p. 84, definisce questo modo di ripartizione «pensiero per linee globali».

⁴⁶ Cfr. per esempio E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 14.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 226.

⁴⁸ Cfr. in proposito, E.J. Burrus, *L'influenza di Padre Chini nella storia della cartografia*, pp. 69-72. Per inciso, Martino Martini scoprì la peninsularità della Corea.

«Sette regni cristiani le Sette città antiche, pagane e decadute»⁴⁹. La Provvidenza, che avrebbe mostrato quante anime sbandate vivano in regioni lontane, le destinerebbe ora al «fausto vassallaggio» di Filippo V, che in quanto cattolicissimo sovrano è indissolubilmente legato alla Chiesa e alla Compagnia «per la felicità temporale ed eterna del mondo europeo e americano e dell'universo della terra e del cielo per sempre, Amen»⁵⁰.

6. Una geografia per le due Maestà

Il ruolo che la geografia assume nella descrizione cartografica e nella descrizione epistolare di Chini in sostanza decide i modi di tutta la conquista della Pimería e della California. Da un lato la ripartizione dei grandi territori proposta dal gesuita con l'aggettivo «nuovo» crea la distanza dal vecchio mondo, dall'altro sembra riprenderne valori e contenuti. Il percorso missionario contrassegnato dai nomi di santi anticipa infatti la sovrapposizione a tutte le parti della conquista di forme giuridiche e di usi europei del territorio.

I resoconti della propria attività, le documentazioni cartografiche sono momenti di una grande organizzazione, rientrano nei piani planetari della Compagnia come sviluppo missionario, disciplinato e controllato da rettorati e padri visitatori⁵¹. Di regola le missioni si attengono a una linea politica che integra l'espansione della provincia del Nuovo Messico con le conquiste dello Stato spagnolo, ma che, pur nella sostanziale fedeltà al Padronato, lasciano trapelare obiettivi diversi⁵². La Nuova Navarra, per esempio, se di fronte a Filippo V è prospettata come augurio di congiunzione anche oltre oceano tra le corone di Francia e Spagna, di fronte alla Compagnia evoca la terra di Francesco Saverio. A Emmanuele de la Pyuela, frate francescano, che lo accompagna per 250 leghe durante una spedizione fino al limite del mare di California e che prospetta l'utilità di un regno cuscinetto tra Nuovo Messico e territori Apache, Chini risponde:

⁴⁹ Cfr. E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 15.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 16.

⁵¹ R. Scartezzini, *Gesuiti in Cina nel solco di Matteo Ricci*, in «Sulla via del Catai», 5, 2011, p. 23, quando ricorda come tali epistolari si estendessero ai maggiori scienziati e intellettuali europei, sottolinea la visibilità cui aspiravano questi rapporti.

⁵² Su Padronato spagnolo e portoghese cfr. soprattutto H. Didier, *Entre l'Europe et les missions lointaines. Les Jésuites premiers mondialisateurs, in Les jésuites en Espagne et en Amérique: jeux et enjeux du pouvoir (XVIe-XVIIe siècles)*, Paris 2007, pp. 357, 365.

«Nel caso che questo si avverasse, mi piacerebbe se si chiamasse Nuova Navarra in onore della fortunata patria del gloriosissimo apostolo delle Indie, san Francesco Javier, mio grande protettore»⁵³.

Gli orizzonti religiosi sembrano qui includere quelli politici. I soldati spagnoli che accompagnano Chini sono dunque strumenti necessari della conversione degli indios, ma il progetto che i gesuiti perseguono supera i limiti delle città terrene. Lo stato nuovo, che in questa occasione viene immaginato, appartiene solo temporaneamente alla Corona spagnola, si profila agli occhi dei missionari soprattutto come nuova provincia cristiana. Il ruolo pacificatore che i gesuiti sono chiamati a svolgere ha senso e può avere durata solo creando al suo interno un'autonomia economica e un'organizzazione sociale propria.

Questa visione meditata dei problemi della Pimería entro l'immenso spazio delle Indie e dello spazio nordamericano in specie trova un supporto insostituibile nel patrimonio tecnologico di cui si avvalgono i missionari⁵⁴. La matematica che fonda mappe e carte geografiche è neutra tecnica descrittiva, ma anche segno di una superiorità non discutibile, sostegno di un intervento missionario cui gli indiani per essere uomini ragionevoli non possono sottrarsi. È infatti espressione di un modo di conoscere più avanzato, inesorabilmente vincente sul piano pratico anche e soprattutto in quanto parte del disegno provvidenziale. Antonio Possevino discutendo sul modo di studiare la geografia nel Collegio Romano, modello di tutte le scuole gesuitiche, è stato sotto questo profilo più esplicito anche di Martino Martini:

«Il luoco è composto di due nature, uno immenso, infinito distinto da ogni compagnia e occupazione corporale comprendente se stesso, pieno di se stesso, penetrante colle sue virtù ed efficacia, cioè il Signore 'Iddio', il quale per questo tra gli altri nomi è detto in lingua Hebraea 'Makon' cioè 'Luoco'. L'altro luoco poi, il quale è il mondo; della cui creazione, poi figura»⁵⁵.

Chini sembra condividere questo modo di pensare, secondo il quale la geografia rispecchierebbe nell'immagine cartografica il piano provvidenziale. Il cosmo sarebbe luogo empirico contenuto nello spazio puro della

⁵³ Cfr. E.F. Kino, *Favori celesti*, pp. 215-216.

⁵⁴ Circa l'esperienza maturata dai gesuiti nella gestione della 'pacificazione' cfr. P. Broggio, *I gesuiti come pacificatori in età moderna: dalle guerre di frontiera nel nuovo mondo americano alle lotte frazionarie nell'Europa mediterranea*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 39, 2003, pp. 249-289, in particolare p. 253.

⁵⁵ Cfr. Antonio Possevino, *Apparato all'historia di tutte le nazioni et il modo di studiare la geografia*, Venezia, G.B. Ciotti, 1598, p. 236.

onnipresenza divina⁵⁶. Di qui la connessione necessaria di matematica e cartografia per restituire l'immagine della razionalità creatrice, di qui la legittimazione delle scienze naturali come ricerca di indicazioni della volontà divina. Da un atteggiamento di questo tipo deriverebbe l'attenzione per i caratteri naturali e le attitudini dei nativi come elementi di una immagine distinta ed esatta della Pimería⁵⁷.

Silvia Cavini Nonis esaminando il *Passo per terra a la California*, carta geografica disegnata da Chini nel 1701, osserva come le scritte che si riferiscono a popolazioni siano in rosso mentre i toponimi siano scritti in nero inchiostro. Sarebbe uno degli indizi che attestano un'attenzione per le diversità etniche, potrebbe significare coscienza della relatività delle culture⁵⁸. Non sorprende da questa angolatura che la giustificazione della guerra contro i «ribelli alla nostra santa fede» proceda parallela con la condanna delle dicerie secondo le quali gli indios arrostavano e mangiavano la gente⁵⁹. Nel caso della guerra contro le tribù nomadi si tratterebbe infatti di una guerra giusta, dell'uso legittimo della forza, quasi di un'operazione di polizia a difesa della maggioranza dei nativi, affabili e laboriosi, dei loro diritti alla vera fede e all'incivilimento. Se il tentativo di spostare oltre i confini del diritto naturale la gran parte degli indios è ricusata con forza, è respinto pure nel caso degli Apache. Serena Luzzi, quando discute il problema della pace e della guerra ai margini del Nuovo Messico, ricorda come Chini voglia farsi missionario disarmato presso quelle tribù e come arretri dal proposito solo perché dissuaso dai superiori⁶⁰. Il gesuita pratica la conversione dolce secondo lo stile e la tradizione della Compagnia contrapponendo nelle terre estreme dei domini spagnoli pacificazione a conquista. Nei fatti, le valutazioni economiche e gli schemi insediativi secondo i quali il gesuita viene organizzando le popolazioni Pima prevedono sempre adesione e partecipazione degli indios⁶¹. L'autosufficienza che i villaggi dovrebbero raggiungere sono in questo senso garanzia di rispetto, modalità concreta di un accordo (quasi) paritario tra Pima ed europei⁶².

⁵⁶ Cfr. in proposito M. Jammer, *Storia del concetto di spazio*, Milano 1979, pp. 35-39.

⁵⁷ A proposito dell'insegnamento presso le scuole gesuitiche degli aspetti matematici del globo terrestre soprattutto cfr. F. de Dainville, *La géographie des humanistes*, pp. 35-38.

⁵⁸ Cfr. S. Cavini Nonis, *Gli indiani di Kino*, pp. 25-29.

⁵⁹ Cfr. E. Kino, *Favore celesti*, in particolare pp. 56, 62.

⁶⁰ Cfr. S. Luzzi, *Eusebio Chini*, p. 23.

⁶¹ Per la questione della *pax iberica*, della pacificazione-conquista, della 'guerra difensiva' nella frontiera americana cfr. soprattutto P. Broggio, *Evangelizzare*, pp. 211-224.

⁶² Cfr. T.E. Sheridan, *Chini e i missionari stranieri nell'ottica indiana*, in *Padre Kino. L'avventura d'Eusebio Francesco Chini*, Trento 1988, pp. 62-63.

Nella lettera a Filippo V Chini ha chiesto mezzi e forze per salvare anime infelici, per «toglierle dalle loro montagne e farle divenire paesi e chiese»⁶³. L'interpretazione del patronato, cioè del reciproco sostegno, che le due maestà, il papa e il re di Spagna, devono garantire per la conversione degli indios, se prevede pur sempre la presenza di soldati al seguito dei missionari, autorizza Chini a impegnative richieste. In pratica il re è sollecitato a riconoscere nell'interesse della Corona la qualità del programma messo in atto dai gesuiti, a sostenerne l'esecuzione.

Ernest J. Burrus nel saggio *Kino and Manje explorers of Sonora and Arizona. Their vision of the future* insiste sulla coincidenza degli obiettivi tra comandante spagnolo e missionario gesuita⁶⁴. Il fortunato accordo tra i due esiste, ma le incrinature tra i progetti di conquista e i progetti di conversione non sono rarissime e a volte sembrano emergere proprio nella insistente dichiarazione dell'unità di intenti.

Per stabilizzare in villaggi le popolazioni convertite Chini applica un progetto di villaggio collaudato e consolidato: una piazza, che sul lato principale allinea la chiesa, la canonica, gli uffici amministrativi, che sugli altri tre dispone le case degli indiani, mentre magazzini e stalle completano assieme con le fortificazioni il sistema insediativo.

L'avvicinamento del territorio a modelli europei non è imposizione cieca, presuppone da un lato la conoscenza dei paesaggi naturali e l'introduzione ragionata di nuove coltivazioni a sostegno di quelle già praticate dai nativi per garantire costante e sufficiente produzione agricola, dall'altro l'allargamento continuo delle aree di scambio con costante attenzione ai problemi di difesa. Sotto questo profilo l'opera di Chini è esemplare: egli dedica gran parte del suo tempo alla scoperta di nuove terre e all'avvio di nuove missioni, cura la cartografia della Pimería certificandone dimensioni e confini, descrive con cura i terreni agricoli da destinare ai futuri villaggi. Soprattutto si muove a cavallo e si presenta con bestiame al seguito ogniqualvolta intende fondare una missione (fig. 6). L'introduzione dell'allevamento, insieme con quella del grano invernengo⁶⁵, che colma un vuoto nel ciclo agricolo, cambia la vita dei Pima, ne moltiplica beni e risorse, mentre i soldati

⁶³ Cfr. E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 16.

⁶⁴ Cfr. E.J. Burrus, *Kino and Manje Explorers of Sonora and Arizona. Their Vision of the Future*, Rome - St. Louis MO 1971, in particolare pp. 2, 57, 101.

⁶⁵ Cfr. T.E. Sheridan, *Chini e i missionari stranieri*, p. 57.

spagnoli diventano presidio che aiuta a contrastare le tribù nemiche ancora nomadi⁶⁶.

In risposta ai quesiti del padre generale Tirso Gonzales, Chini compone una precisa monografia geografica nella quale illustra i benefici materiali che derivano ai Pima dalla conquista, confermando un atteggiamento tipico dei gesuiti, secondo il quale la salvezza delle anime include il miglioramento anche economico delle condizioni esistenziali di vita. Se le terre di Pimería accolgono ormai vigne, frumenti, ortaggi e alberi da frutta d'ogni continente, sono soprattutto i buoni pascoli che arricchiscono la regione. Chini sottolinea:

«Altro mezzo temporale che nostro Signore ci dà in aiuto a queste nuove conquiste, sono le grosse fattorie che già esistono di bestiame grosso e piccolo, branchi di cavalle e molte bestie da cavalcatura, cavalli e muli, bestie da trasporto»⁶⁷.

La formazione scientifica e la capacità descrittiva sono parte integrante della disciplinata personalità di Chini, della sua vocazione, della tradizione missionaria in cui egli si inserisce. Se l'incivilimento secondo parametri europei non è mai messo in discussione, con Francesco Maria Piccolo, suo superiore, egli riconosce in questi termini il ruolo di istruttore tecnico dei nativi, che deriva – come a tutti i gesuiti – sia da maggiori conoscenze delle scienze naturali, sia da ripetute esperienze:

«Dio pose tutta questa fertilità e ricchezza senza che i nativi di essa ne tenessero calcolo, dal momento che essi sono soddisfatti del solo mangiare»⁶⁸.

La cartografia con cui descrive presente e futuro della Pimería non è soltanto contributo individuale al completamento del planisfero terrestre, ma è forma del pensiero moderno e di collaudata prassi missionaria a favore dell'incivilimento. Poiché la cosmografia è strumento necessario per registrare e misurare l'avanzata della fede, diventa lo schema che preordina e coordina ogni osservazione e riflessione per divenire, secondo l'intuizione di Possevino, un protagonista della *ratio studiorum* del Collegio Romano, «non solo interprete, ma eziandio ministra della Filosofia morale»⁶⁹.

⁶⁶ Sheridan, dopo aver affermato che «Senza l'apporto dei Pima, gli Spagnoli non avrebbero potuto difendere con successo la loro frontiera di nord-ovest», *ibidem*, p. 54, tratta la «militarizzazione dei Pima», *ibidem*, pp. 62-63.

⁶⁷ Cfr. E.F. Kino, *Favori celesti*, pp. 215, 229.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 142.

⁶⁹ Cfr. Antonio Possevino, *Apparato all'istoria*, p. 239.

L'azione missionaria di Chini comprende il momento spirituale della predicazione e il momento materiale dell'organizzazione dei territori esplorati. L'efficacia dipende pertanto anche dalle condizioni naturali della Pimería e più ancora dall'atteggiamento benevolo degli indios, i quali

«siccome non hanno ministri di altre religioni, sono come una tavola liscia o un foglio bianco sul quale con tutta facilità si può scrivere e dipingere qualsiasi cosa o imprimere il buon insegnamento della nostra santa fede cattolica. Invece la gente della Grande Cina e del Giappone viene ad essere come un foglio già scritto dagli insegnamenti non veri dei loro bonzi»⁷⁰.

Chini insieme con Francesco Maria Piccolo, padre visitatore, è convinto che i popoli meso-americani «costituiranno senza dubbio un altro nuovo mondo e una felicissima cristianità per la buona natura che dimostrano»⁷¹.

Dal punto di vista secondo il quale i due gesuiti ragionano, la Pimería è episodio di incivilimento, di emancipazione sociale e di crescita economica che si svolge nei larghi orizzonti della globalità secondo i ritmi dell'evangelizzazione cattolica.

La descrizione dei territori convertiti mediante rappresentazioni cartografiche è tecnica praticata da tutta la Compagnia, sostenuta dallo scambio meditato e sistematico delle informazioni su scala mondiale⁷². Il singolo missionario è parte di una organizzazione che pianifica ogni attività, valuta i risultati di ogni iniziativa a diversi livelli gerarchici, riconosce Roma come quartier generale e l'intero pianeta come campo d'azione.

Tra le vicende del Nuovo Messico e la strategia mondiale delle missioni esiste infatti un intenso scambio di dati e riflessioni che stringe in una sola rete Europa e Indie. Nella *Cronaca* Chini avanza progetti, confronta esperienze, dialogando con Roma, Madrid, Cina e Giappone, con le altre Indie, sempre dichiarando in mappe e relazioni la propria posizione e le condizioni materiali del suo agire. La cartografia e la cosmografia, fondamenti della modernità, sono i mezzi necessari per affermare i valori della Controriforma. Rappresentano il tentativo di trasformare in vantaggio del cattolicesimo le novità introdotte dalle scoperte e dalla scienza. Ignazio da Loyola riassume nella formula, «Quo universalius eo divinius», l'intuizione che guida le truppe scelte del cattolicesimo.

⁷⁰ Cfr. E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 179.

⁷¹ *Ibidem*, p. 211.

⁷² Cfr. in proposito specialmente H. Didier, *Entre l'Europe*, p. 363.

Adottare le armi più avanzate e le tecniche più aggiornate per sostenere senza pregiudizi o eccesso di scrupoli l'evangelizzazione significa conquistare più anime a Cristo, accettare lo spirito, che Ratzel chiamerebbe 'olistico', dei tempi.

Alla prova dei fatti, restringendo la visuale, nel caso di Chini la dimensione globale dei gesuiti non coincide con la visione statalista degli spagnoli. Le 'discordie' seminate in Pimería impongono ai soldati spagnoli un'adesione più rigorosa alle regole della 'pacificazione'. Le proteste e resistenze dei nativi lo dimostrerebbero anche quando certi voci fossero non fondate:

«Alla mia richiesta risposero: 1 che avevano sentito dire che i padri missionari facevano impiccare o uccidere la gente, 2 che i padri facevano lavorare la terra e seminare solo per proprio vantaggio e non lasciavano che gli indiani lo facessero anche per sé, 3 che i padri disseminavano tanto bestiame da prosciugare gli abbeveratoi, 4 che i padri con gli oli santi facevano morire la gente, 5 che i padri ingannavano gli indiani con delle false promesse e testimonianze»⁷³.

Il martirio di Francisco Javier Saetta (fig. 4) e la dura repressione dei «disordini» da parte dei soldati⁷⁴ sono altrove riferite come occasionali errori che una necessaria e irresistibile avanzata dovrebbe evitare. È possibile ovviamente pensare le opposizioni alla conquista non come opere del demonio, né come reazione agli eccessi delle truppe spagnole. Nel caso della Pimería pare legittimo ritenere personaggi come Chini non meri strumenti della grande colonizzazione. Si può ammettere che le missioni gesuitiche anche in questa regione cuscinetto, nella quale pochissimi sono gli spagnoli e nella quale non esiste *encomienda*, affianchino l'opera del cattolicissimo re, ma anche che perseguano propri piani dove cristianizzazione, per esempio, non significhi del tutto asservimento, spogliazione e schiavitù degli indios. Se un simile tema non può essere qui affrontato, rimane il fatto che qualsiasi immagine della conquista o della pacificazione, nel caso della Pimería, non può prescindere dal racconto e dalle mappe di Chini, dal loro inserimento nel contesto delle «lettere indiche». Leggere insieme questi documenti significa riconoscere che i gesuiti descrissero il pianeta secondo interessi e principi propri, a tratti non poco distanti dalla mera affermazione del primato europeo. La geografia che essi svilupparono ha i caratteri della modernità: controlla la crescita di tutti gli scambi culturali, traduce in pratica le conquiste delle scienze naturali e matematiche, si configura come forma necessaria di ogni azione su scala globale.

⁷³ *Ibidem*, p. 24.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 35-37.

Candidato alle Indie

Eusebio Francesco Chini e le «litterae indipetae» nella Compagnia di Gesù

Claudio Ferlan

1. La prima lettera

Il primo giugno 1670 Eusebio Francesco Chini inviò al generale della Compagnia di Gesù, Gian Paolo Oliva, una lettera nella quale proponeva la propria candidatura per essere inviato in missione. Lo scrisse parte da Ingolstadt dove il gesuita, allora venticinquenne, stava terminando il corso triennale di filosofia. Stando alle nostre conoscenze Chini scriveva allora la sua prima *indipeta*. È questo un termine latino entrato nella storia dell'ordine gesuitico fin dalle sue origini. Si tratta di una contrazione dell'espressione *Indiam petentes*, 'coloro che chiedono le Indie'. Con ogni probabilità l'origine del termine va fatta risalire alla gestione della corrispondenza da parte del segretario della Compagnia di Gesù e all'abitudine di siglare le lettere dei confratelli che presentavano la loro candidatura alle missioni d'oltremare con l'annotazione *Indiam petit*. L'espressione venne presto canonizzata e *litterae indipetae* fu assunto come indice di classificazione per la conservazione della corrispondenza nell'archivio dei gesuiti. Per estensione, vennero definiti *indipeti* coloro che chiedevano di essere inviati nelle Indie, un termine usato per indicare sia l'Asia, sia l'America¹. Al momento di presentare la propria aspirazione al giudizio del suo generale, Chini aveva alle spalle più di un secolo di *indipetae*, visto che le origini del genere possono essere ricondotte agli anni Sessanta del Cinquecento.

Il Seicento vide un notevole incremento dei messaggi di candidatura, che si segnarono ben presto come un elemento caratterizzante la Compagnia

¹ J. Wicki, *Indipetas*, in C.E. O'Neill - J.M. Domínguez (edd), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, Madrid - Roma 2001, pp. 2014-2015.

di Gesù. Quanto erano conosciute queste lettere all'interno dei collegi e delle case professe dei gesuiti? Quanto si stabilizzarono i loro contenuti e le loro forme con il procedere dei decenni? Un momento decisivo per la definizione di un vero e proprio genere *indipeta* è identificabile in un periodo di poco successivo alla morte del gesuita trentino (1711) e precisamente al 10 gennaio 1722, quando l'allora generale Tamburini scrisse una lettera (*De mittendis ad Indias novis operariis*), indirizzandola ai provinciali dell'ordine, eccezion fatta per l'Inghilterra. Il generale sollecitava l'invio delle richieste per partire in missione e dettava alcune regole essenziali per la compilazione di un'*indipeta*; tali direttive avrebbero definito a lungo il modo canonico di redazione della candidatura alle Indie. Secondo il dettato di Tamburini, gli aspiranti missionari dovevano indicare le proprie condizioni fisiche, lo *status* all'interno della Compagnia e il livello di studi, oltre ad esplicitare le motivazioni che li spingevano a candidarsi proprio per quel tipo di vita. Gli studi condotti sulle *indipetae* scritte subito dopo questa regolamentazione dimostrano che le indicazioni furono tenute in gran conto. Esse sarebbero poi state riprese e sviluppate dal generale Franz Retz in una lettera datata 2 ottobre 1734 e inviata a tutti i provinciali, con eccezione di quelli di Lituania e Inghilterra. Mentre Tamburini aveva scritto per essere letto pubblicamente, Retz si rivolgeva invece ai soli provinciali, attribuendo loro il compito di raccogliere notizie sui postulanti. L'indagine era piuttosto dettagliata e aveva lo scopo di consentire allo stesso generale, e a chi lo affiancava nella decisione sulla eventuale destinazione missionaria, di essere adeguatamente informato su qualità fisiche e morali, nonché doti intellettuali, disponibilità e motivazioni di ogni candidato alle Indie².

Allo stato delle nostre conoscenze attuali possiamo individuare nella grande quantità delle *indipetae* conservate una certa schematicità dei contenuti, riconoscibile nella prima lettera scritta da Eusebio Francesco Chini. I tratti caratteristici possono essere determinati secondo un modello simile: esposizione di ciò che sta alla base della domanda (potremmo dire 'il movente'); esplicitazione delle riflessioni dedicate all'analisi e al riconoscimento della propria vocazione, spesso accompagnate dalla menzione del confronto sul tema avuto con i propri superiori locali (rettori dei collegi, padri provinciali) o con il confessore; messa in evidenza dei sacrifici connessi a individuazione e svelamento del proprio desiderio delle Indie. Nella prima lettera di Chini si manifestano le linee guida

² A.R. Capoccia, *Le destin des Indipetae au-delà du XVII^e siècle*, in P.-A. Fabre - B. Vincent (edd), *Missions Religieuses Modernes. «Notre lieu est le monde»*, Roma 2007, pp. 89-110, qui pp. 101-102.

appena indicate: la vocazione alla Compagnia e alle Indie – una contestualità non certo inconsueta che merita di essere approfondita – nasce da una malattia e dal voto pronunciato nella speranza della guarigione (il ‘movente’). Nella propria supplica, Eusebio vuole chiarire al generale Oliva che la vocazione alla missione non è frutto dell’entusiasmo conseguente al risanamento, ma:

«Il mio ardente desiderio di essere destinato alle missioni delle Indie o ad un’altra simile non si è affatto affievolito, ma piuttosto è aumentato di giorno in giorno così da essere spinto a chiedere di essere destinato alle missioni suddette secondo il voto fatto sette anni fa»³.

La presentazione della richiesta non è indolore, ha un costo che riconduce al mettersi a nudo, al tormento interiore che rimanda alla consapevolezza di chiedere una grazia per la quale ci si considera comunque inadeguati («quanto mai immeritevole di un dono così singolare e sublime»)⁴. Le sottolineature relative ai contenuti dell’*indipeta*, la riconoscibilità di uno schema compositivo ci pongono un interrogativo determinante: quanto la comunicazione delle proprie ambizioni testimonia una piena sincerità e quanto invece risponde all’esigenza di convincere il destinatario della supplica rivelando così in verità l’adesione ad una maniera? Nella ricerca di una risposta è necessario estendere il campo di indagine e andare al di là delle lettere chiniane, così da metterle in paragone con quanto scritto dai confratelli del suo tempo. Dobbiamo chiederci come si sia sviluppato il genere-*indipetae* tra Cinque e Seicento e, vista la particolare provenienza del gesuita trentino, è necessario altresì interrogarsi sulle specificità caratterizzanti una vocazione missionaria che nasce dalle province tedesche e che anche in vista delle specifiche esigenze di quelle terre viene gestita dai vertici della Compagnia di Gesù.

2. Archivi e ricerche sulle «indipetae»

Il punto di riferimento iniziale per le ricerche sulle *litterae indipetae* sono per comune riconoscimento degli studiosi che se ne sono occupati un

³ Le *indipetae* di Chini sono state pubblicate nell’originale latino da P. Tacchi Venturi, *Sei lettere inedite del P. Eusebio Chino a P. Gian Paolo Oliva Gen[erale] d[ella] C[ompagnia] d[i] G[esù]*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche», 11, 1930, 8-1, pp. 3-20 e in traduzione italiana da D. Calarco (ed), *Eusebio Francesco Chini. Epistolario*, Bologna 1998, pp. 37-43, il riferimento qui è a quest’ultima edizione, p. 37.

⁴ D. Calarco (ed), *Eusebio Francesco Chini*, p. 37.

paio di articoli scritti da Edmond Lamalle⁵, archivista dell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù, nei quali egli descriveva come le *litterae* fossero state conservate e organizzate nell'archivio, aggiungendo alcune considerazioni personali che oggi, alla luce di ricerche sempre più approfondite, ci sembrano forse parzialmente imprecise. Segnalava la «speciale attrattiva» della fonte, «lettere di natura privata, ma conseguente ad una misura ufficiale, che riservava all'approvazione del Generale l'invio alle missioni, salve poche eccezioni». La puntualizzazione serviva a chiarire come in alcune province, alle origini dell'impegno evangelizzatore della Compagnia di Gesù, la scelta di chi inviare in missione dipendesse dal padre provinciale e non dal generale. Proseguiva Lamalle: «Un po' giovanili forse nella espressione, ma ricche di particolari umani, sono sempre passate per una testimonianza eloquente di fervore collettivo». Passando di seguito a descrivere le vicende d'archivio che hanno consentito conservazione e catalogazione delle *indipetae*, egli sottolineava come sulla base di documenti correlati (risposte e indici antichi) si potesse affermare con certezza che un elevato numero di lettere di candidatura alle Indie erano andate disperse. All'epoca gli studi e le pubblicazioni aventi a oggetto questo particolare tipo di documento rimandavano soprattutto a ricerche di carattere biografico o a «piccole serie di interesse locale». Nel novero vanno di certo contate anche le *indipetae* di Eusebio Francesco Chini.

Concludendo la sua breve descrizione con questa considerazione, l'archivista gesuita, molto probabilmente, voleva proporre un invito agli studiosi, affinché prendessero in considerazione la fonte *indipeta* e ne passassero al setaccio significati e potenzialità. L'invito è stato di certo accolto e oggi, trent'anni dopo, possiamo affermare che le lettere di candidatura alla missione scritte dai giovani gesuiti costituiscono un fondo conosciuto, indagato e di sicuro interesse. Tra coloro che hanno raccolto l'invito di Lamalle sono sicuramente da annoverare in prima fila gli studiosi del gruppo di ricerca sulle missioni religiose iberiche moderne dell'*École des hautes études en sciences sociales*. Nel presentare uno studio fondamentale per lo sviluppo della ricerca sulle «domande delle Indie», Pierre-Antoine Fabre e Bernard Vincent ne mettono in rilievo, con notevole profondità di pensiero, caratteristiche e problematiche,

⁵ E. Lamalle, *La documentation d'histoire missionnaire dans le «Fondo Gesuitico» aux archives romaines de la Compagnie de Jésus*, in «Euntes Docete», 21, 1968, pp. 131-176, e, dello stesso autore, *L'archivio di un grande ordine religioso: l'Archivio Generale della Compagnia di Gesù*, in «Archiva Ecclesiae», 34-35, 1981-1982, 1, pp. 89-120, le citazioni che seguono si riferiscono a questo secondo articolo, pp. 102-103.

rimarcando subito quanto la fonte sia ancora tutto sommato poco esplorata e aperta a nuove prospettive di indagine⁶.

Soprattutto nell'ultimo decennio l'attenzione degli storici si è maggiormente concentrata sulle *indipetae*, le quali hanno rivelato una natura in verità meno 'romantica' di quella immaginata da Lamalle. È tuttora oggetto di riflessione l'effettiva sincerità delle manifestazioni della propria personalità testimoniate nelle *litterae*. Non possiamo dimenticare infatti che si tratta di messaggi scritti a uso dei generali e con un preciso obiettivo: quello di essere scelti per la missione. Anna Rita Capoccia senza riconoscere la giovinezza, l'umanità e il fervore collettivo individuati da Lamalle ci propone una definizione convincente:

«Una lettera che esprime allo stesso tempo un auspicio e manifesta, secondo un modello, una volontà che il gesuita sottopone al generale. L'auspicio espresso nelle *indipetae* è la manifestazione della volontà dell'individuo, che coincide tuttavia con la finalità generale e collettiva, al tempo stesso politica e spirituale, di espansione dell'ordine e di propagazione della fede cattolica»⁷.

Nel tenere presente il proprio obiettivo, i postulanti compilavano degli scritti sempre più di maniera, arrivando a definire quasi un tipo letterario, entro il quale assunsero fondamentale rilevanza elementi quali l'indifferenza e il desiderio di martirio, come avremo occasione di approfondire in seguito. Ciò non toglie che nello scorrere le parole scritte nei messaggi di candidatura sia possibile ricostruire sogni e speranze degli aspiranti missionari: se la ripetizione di determinati *topoi* letterari infatti ci racconta di un canone, l'esigenza di convincere il generale a scegliere proprio chi scrive porta comunque a parlare di sé.

Nonostante i vuoti e gli smarrimenti, il numero delle *indipetae* rimane molto elevato e nuove ricerche sono sempre possibili, ciò è dimostrato dal già segnalato, e non certo sopito, interesse manifestato dagli storici sia per l'indagine sottesa alla comprensione della fonte, sia per le analisi quantitative e la pubblicazione di lettere particolarmente significative. Le

⁶ P.-A. Fabre - B. Vincent, *Présentation*, in P.-A. Fabre - B. Vincent (edd), *Missions Religieuses*, pp. 1-17, qui pp. 3-4; Pierre-Antoine Fabre aveva segnalato l'interesse delle *indipetae* in un paragrafo intitolato «Les chantiers des *Indipetae*»: P.-A. Fabre, *L'histoire des jésuites hors les murs. L'état de la recherche en France*, in F. Motta (ed), *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, in «Annali di Storia dell'esegesi», 19, 2002, 2 (numero monografico), pp. 437-449, qui pp. 453-455. Un ottimo ed esaustivo compendio degli studi fin qui condotti in tema è in A. Maldavsky, *Pedir las Indias. Las cartas 'indipetae' de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVII, ensayo historiográfico*, in corso di stampa. Ringrazio l'autrice per avermi consentito di leggere il suo lavoro prima della pubblicazione.

⁷ A.R. Capoccia, *Le destin*, pp. 89-90.

ricerche in tema si sono sviluppate in varie direzioni: la relazione con i toni e il linguaggio degli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio, la concezione della missione che ne risulta, la psicologia dei candidati e le motivazioni che li spingevano a formalizzare per iscritto il proprio «desiderio ardente» delle Indie⁸.

La sezione dell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù (*Fondo Gesuitico*) nella quale è conservata la gran parte delle *indipetae* conta addirittura 14.067 lettere, tutte autografe, scritte tra il 1589 e gli anni Settanta del Cinquecento da 6.167 gesuiti. I numeri sono davvero importanti ma non dicono tutto: circa un migliaio di lettere risalenti per lo più ad anni anteriori al 1589 sono infatti conservate in altri fondi del medesimo archivio. Presumibilmente le prime *indipetae* non sono ancora da collocare entro un sistema di corrispondenza e di reclutamento ben delineato. È a partire dagli anni Ottanta del Cinquecento che esse vengono sottoposte ad un esame sistematico per mezzo di un apparato burocratico organizzato a Roma, destinato alla gestione delle partenze verso l'oltremare e attento alla conservazione della documentazione. Dal 1589 invece le lettere cominciano a essere raccolte e conservate secondo un ordine cronologico. Siamo nel periodo del generalato di Claudio Acquaviva (1581-1615), momento davvero fondamentale per molti aspetti della storia della Compagnia di Gesù⁹.

Nelle moltissime pagine dedicate alla figura di Eusebio Francesco Chini manca un'analisi delle sue *indipetae* alla luce delle conoscenze più recenti su questo tipo di documentazione. La peculiarità del nostro soggetto di studio ci consente di tenere conto di due aspetti che possono intersecarsi con profitto. Mi riferisco, da un lato, alla dimensione interna e singolare della riflessione che il postulante dedica a se stesso presentandosi come candidato ideale alle Indie, dall'altro alla contestualizzazione della sua vocazione alla missione (così come risulta espressa nelle lettere di

⁸ Sulle connessioni con il linguaggio ignaziano mi limito a rimandare a G. Imbruglia, *Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)*, in A. Prosperi - W. Reinhard (edd), *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, Bologna 1992, pp. 287-308, e a C. de Castelnau L'Estoile, *Élection et vocation: Le choix des missionnaires dans la province jésuite du Portugal (1592-1596)*, in P.-A. Fabre - B. Vincent (edd), *Missions Religieuses*, pp. 21-43; per gli approfondimenti sulla psicologia si vedano L.V. Souza - M. Massimi, *Il desiderio dell'oltremare nelle litterae Indipetae: le condizioni psicologiche per l'azione nella narrativa di giovani gesuiti del sedicesimo secolo*, in «Memorandum», 3, 2002, pp. 55-71, qui p. 65 (<http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/artigos03/souza01.htm>); M. Massimi - A.B. Prudente, *Um incendiado desejo das Índias ...*, São Paulo 2002. Per ulteriori indicazioni bibliografiche si tenga conto del prosieguito del saggio.

⁹ J. Wicki, *Indipetas*.

candidatura) nella realtà della coscienza missionaria e della percezione del mondo specifica del suo tempo e dei suoi luoghi¹⁰, che sono quelli della provincia gesuitica denominata Germania superiore. Proprio per non trascurare la specificità del mondo germanico, l'analisi delle lettere chiniane viene proposta tenendo nel dovuto conto quanto scritto e inviato, nel Seicento, dai suoi confratelli che con lui condividevano un'origine geografica frontaliera, una formazione culturale sviluppatasi tra zone di lingua italiana e zone di lingua tedesca. Per questo ho scelto di privilegiare nella costruzione di questo studio l'esame di *indipetae* di giovani provenienti sia dalla provincia austriaca, sia da quella della Germania superiore, così da esaminare specificità e caratteristiche di una vocazione missionaria nata all'interno di una parte di Europa caratterizzata da questioni e sentimenti religiosi piuttosto singolari. Per il nostro lavoro, abbiamo a disposizione una notevole quantità di fonti: le lettere catalogate per le due province di nostro interesse sono comprese in un arco cronologico che va dal 1612 al 1730. Solamente per la Germania superiore abbiamo a disposizione anche un interessante volume nel quale sono raccolte le risposte del generale (1678-1715).

3. Le origini della coscienza missionaria gesuitica

L'ideale di peregrinazione spirituale elaborato da Ignazio di Loyola e dai suoi primi confratelli segnò in maniera indelebile l'identità gesuitica. In verità, i padri fondatori avrebbero voluto impegnarsi soprattutto in Terra Santa, ma si resero ben presto conto dell'irrealizzabilità del progetto. Ciò non toglie che essi volessero mantenere vivo ed esplicito lo spirito originario dell'istituzione che proponevano all'approvazione apostolica. Nella *Formula* del 1540, documento fondativo della Compagnia di Gesù è infatti previsto uno speciale quarto voto (che va ad aggiungersi a quelli di povertà, castità e obbedienza), secondo il quale i membri della nascente Compagnia di Gesù offrivano la propria incondizionata disponibilità a recarsi ovunque il pontefice avesse ritenuto utile inviarli. Il padre delle missioni gesuitiche fu Francesco Saverio, partito per l'Estremo Oriente nel 1541, fondatore della missione di Goa nel 1542 e morto nel 1552 senza essere riuscito a coronare il proprio sogno di entrare in Cina. Verso Occidente invece l'azione evangelizzatrice dei gesuiti era iniziata nel

¹⁰ Sul tema si vedano le riflessioni di G. Pizzorusso, *Autobiografia e vocazione in una 'littera indepeta' inedita del gesuita Pierre-Joseph-Marie Chaumonot, missionario in Canada (1637)*, in M. Donattini - G. Marcocci - S. Pastore (edd), *L'Europa divisa e i nuovi mondi*, Pisa 2011, II, pp. 191-200, qui pp. 192-193.

1549 in Brasile, per proseguire poi in Perù, Messico e Florida a partire dal 1566. Le strategie missionarie adottate in Asia e nelle Americhe furono tra loro molto diverse: nel continente asiatico il riconoscimento del considerevole sviluppo proprio delle civiltà orientali convinse i gesuiti della necessità di proporsi palesando un profondo rispetto, se non addirittura un vero e proprio adattamento delle proprie pratiche e dei propri costumi, ivi compresi quelli religiosi. Nelle Americhe invece prevalse la convinzione che gli indigeni avessero necessità di essere educati alle forme della convivenza civile tipicamente europee.

Come anticipato sopra, gli anni del lungo generalato di Claudio Acquaviva (1581-1615) furono particolarmente importanti per la definizione della già riconosciuta identità missionaria gesuitica e di conseguenza per l'intero sviluppo della storia dell'ordine. Nei primi anni del Seicento in particolare, anche grazie alla spinta dello stesso Acquaviva, assunse sempre maggior rilievo l'idea che entrare nella Compagnia fosse il modo migliore per recarsi nelle Indie. Il generale fu protagonista consapevole di questa identificazione: l'opzione per la missione poteva evidentemente essere un punto di forza per attrarre nell'ordine ignaziano i giovani desiderosi di partire per l'oltremare.

Tra le iniziative prese da Acquaviva per far conoscere lo spirito evangelizzatore gesuitico va sicuramente segnalata la celebre spedizione degli ambasciatori giapponesi promossa e ideata dal suo confratello Alessandro Valignano. Quattro giovani esponenti dell'alta aristocrazia del Sol Levante, membri di famiglie convertite al cristianesimo, partirono da Nagasaki nel 1582: la destinazione principale del viaggio era Roma, l'obiettivo promuovere la reciproca conoscenza di due culture lontane, al fine di consentire una più efficace diffusione della fede cattolica nell'Estremo Oriente. Accompagnati dal padre portoghese João Mesquita e da un religioso giapponese, entrambi gesuiti, i quattro ragazzi (al momento di partire avevano tra i tredici e i quindici anni) sbarcarono a Lisbona il 10 agosto 1584 e arrivarono in Italia, a Livorno, il primo marzo dell'anno successivo. Furono ricevuti a Roma da papa Gregorio XIII il 23 marzo 1585, dopo aver raggiunto il Vaticano sfilando in corteo per le strade di Roma, salutati da una folla festante. L'accoglienza entusiasta fu un segno distintivo della loro presenza in tutte le città italiane che essi visitarono prima di ripartire, da Genova (9 agosto 1585), alla volta del Giappone, dove fecero rientro appena nel 1590. L'obiettivo dei gesuiti, che avevano organizzato tutto e che erano i 'custodi' dei giovani giapponesi è ben riassunto in un documento dell'epoca che descrive le tappe previste per il viaggio degli ambasciatori dopo quelle toscane e romana:

«Dicesi, che anderanno a Tripoli, poi a Loreto, indi à Venetia, ritornando poi al paese saranno accompagnati da qualche buon numero di Gesuiti, che molto animati sono ad andar colà a predicare: et si spera gran conversione nel ritorno loro; percioche porteranno nuova della grandezza della Christianità, Maestà della Sede Apostolica, religione della Europa, et riferiranno li buoni trattamenti havuti da tutti li Prencipi Christiani»¹¹.

Di certo l'ambasciata ebbe grosso richiamo sull'immaginario degli aspiranti missionari, così come la ebbero altri impulsi proposti da Acquaviva quali le visite alle varie province effettuate dai suoi confratelli di ritorno dalla missione, l'elaborazione di racconti e ricordi di martiri in modo da renderli leggibili in pubblico. Molti gesuiti, infatti, nella propria corrispondenza, richiamarono proprio queste trovate del loro generale nel raccontare le origini della propria adesione all'ordine¹².

All'epoca in cui Chini dimostrava al generale della Compagnia di Gesù la propria propensione per le Indie, le linee guida dell'organizzazione della missione cattolica erano da tempo ben consolidate. Dal momento della fondazione della Congregazione *Propaganda Fide* (1622) la Sede apostolica aveva stabilito regole e direttive per organizzare, coordinare, sorvegliare e incoraggiare l'impresa dell'evangelizzazione mondiale, nella quale erano coinvolti tutti i più grandi ordini religiosi. Solo tra i gesuiti però è riscontrabile un sistema organizzato di manifestazione della candidatura attraverso messaggi inviati al proprio superiore; per le altre famiglie religiose infatti sono stati trovati riscontri solamente episodici¹³.

Come è stato ampiamente dimostrato in particolare per i gesuiti italiani, (e sembra, come si vedrà, che per i tedeschi si possa confermare l'ipotesi) è riscontrabile una netta predilezione per l'Oriente, spiegabile per varie ragioni: per i primi aspiranti contò parecchio l'influsso della figura di Francesco Saverio, il fascino dell'ingresso in territori 'proibiti' quali Cina e Giappone e il raccontato avvicinamento alla cultura orientale vissuto in occasione dell'ambasciata dei quattro giovani nobili

¹¹ *Relatione del Viaggio Et Arrivo; In Europa, Roma E Bologna De i Serenissimi Principi Giapponesi venuti à dare ubidienza a S. Santità E per vedere varie altre cose della religione christiana l'anno del Signore MDXXXVI*, In Bologna, Per Alessandro Bernacci [1585], p. non numerata. Una relazione molto più dettagliata è quella di Guido Gualtieri, *Relazioni della venvta degli ambasciatori giaponesi a Roma sino alla partita di Lisbona : con le accoglienze fatte loro da tutti i principi christiani per doue sono passati*, In Roma, Per Francesco Zannetti, MDXXXVI.

¹² A. Guerra, *Per un'archeologia della strategia missionaria dei gesuiti: le 'indipetae' e il sacrificio nella «vigna del Signore»*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», 13, 2000, pp. 109-191, qui pp. 134-135.

¹³ A. Maldavsky, *Administrer les vocations missionnaires. Les 'indipetae' et l'organisation des expéditions aux Indes Occidentales au début du XVIIe siècle*, in P.-A. Fabre - B. Vincent (edd), *Missions Religieuses modernes*, pp. 45-70, qui pp. 47-48.

giapponesi. Ancora, nella Nuova Spagna la convivenza con i funzionari europei era spesso molto difficile ed era diffusa la convinzione che in Asia ci si sarebbe trovati di fronte a persone molto più colte e disposte al ragionamento di quanto non potesse accadere in America. Lo stesso futuro apostolo delle Indie (d'occidente), José de Acosta, nella sua *indipeta* aveva manifestato una chiara preferenza per l'Oriente, dove si immaginava di avere a che fare con persone istruite e non con gente «muy bruta»¹⁴. Diverso era naturalmente il caso degli aspiranti iberici o francesi, legati alle missioni da fondare o incrementare nelle colonie della madrepatria¹⁵.

A proposito della preferenza per la Cina, è da rilevare il peso della letteratura apologetica prodotta all'interno dell'ordine gesuitico nei secoli XVII e XVIII: ne veniva trasmessa un'immagine positiva e seducente, pur senza negare le difficoltà ma esaltando l'idea di una certa superiorità morale del popolo cinese a confronto con altri possibili destinatari dell'evangelizzazione. Anche le relazioni di viaggio, compilate per lo più da uomini di cultura, ebbero una notevole eco in Occidente, raccontando di stimolanti scambi tra due civiltà molto diverse ma entrambe elevate e raffinate¹⁶. L'interesse verso la Cina rivestiva dunque un carattere erudito e scientifico, promosso dai dotti e da figure quasi mitiche di missionari, primo fra tutti Matteo Ricci¹⁷.

Un missionario trentino, gesuita come Ricci e Chini, ebbe un ruolo di rilievo nella diffusione in occidente di elementi della cultura cinese. Si tratta di Martino Martini, nato a Trento nel 1614 e missionario in Cina tra il 1642 e il 1661, anno della sua morte. In questo intervallo di tempo Martini fu attivo anche in Europa: nominato nel 1651 delegato delle missioni cinesi egli intraprese un lungo viaggio di ritorno che lo portò prima ad Amsterdam, poi ad Anversa, Vienna e Monaco di Baviera, oltre che naturalmente a Roma. Studioso insigne, geografo, autore di trattati sulla storia, la cultura e la lingua cinesi, Martini era riconosciuto da

¹⁴ La citazione è tratta da G. Imbruglia, *Ideali di civilizzazione*, p. 292; si veda sul tema anche A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, Torino 1996, p. 595, su Acosta L.S. Lopetegui, *El Padre José de Acosta SJ y las Misiones*, Madrid 1942, pp. 39-42.

¹⁵ Per il caso francese si veda D. Deslandres, *Les missions françaises intérieures et lointaines, 1600-1650. Esquisse géo-historique*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome», 109, 1997, 2, pp. 505-538, in particolare pp. 523-525, 528-529; per quello spagnolo J. Burrieza Sánchez, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América Moderna*, Valladolid 2007, pp. 100-107.

¹⁶ A.R. Capoccia, *Le destin*, p. 93.

¹⁷ Sulla vocazione missionaria di Ricci è molto interessante l'analisi di R. Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552-1610*, Oxford - New York 2010, pp. 23-25.

Chini come proprio «parente»¹⁸. Anche il giovane Eusebio esprime una chiara predilezione per l'Estremo Oriente, salvo poi essere destinato in Messico dopo l'esito sfavorevole di un sorteggio con il confratello Anton Kerschbaumer. È lui stesso a raccontarlo in una lettera alla duchessa de Aveiro, nobildonna spagnola che tanto si interessò e si spese per agevolare l'impresa evangelizzatrice da guadagnarsi il titolo di *Madre de las Misiones*.

Il gesuita trentino spedisce il messaggio da Cadice, nell'attesa di imbarcarsi per le Indie occidentali; è il 16 novembre 1680¹⁹. Non rivolgendosi qui al proprio generale Chini si sente con ogni probabilità molto più libero di confidarsi e svelare dettagli della sua aspirazione missionaria rimasti invece celati nelle *indipetae*.

«Fin dagli anni della mia giovinezza – scrive Eusebio – (in particolare dopo aver letto la vita e il martirio del padre Carlos Spínola) desideravo andare alle missioni d'Oriente. Per questo motivo mi sono tanto impegnato nello studio della matematica»²⁰.

Lo studio era un elemento fondamentale nella preparazione del missionario. La matematica in particolare poteva garantire interessantissime applicazioni pratiche del sapere in campi come l'astronomia e la geografia. Di norma il gesuita che domandava la Cina era ben consapevole dell'importanza delle conoscenze scientifiche necessarie a mettersi in relazione con persone di alto profilo intellettuale, così che sono frequenti le lettere in cui si sottolineava come il proprio ciclo di studi fosse terminato. E laddove tale sottolineatura mancava, poteva pensarci il generale a ricordarne la rilevanza. Un caso tra i tanti, sul quale torneremo in seguito, è quello di Carlo Ruffieux, invitato dal generale Tirso González de Santalla a proseguire con impegno nel corso di teologia e a esercitarsi nella virtù (lettera del 20 agosto 1689)²¹.

Tornando alle confidenze di Chini alla nobile spagnola, va evidenziato come egli, riferendosi ai suoi confratelli tedeschi che in quel momento

¹⁸ [José Ortega] *Apóstolicos afanes de la Compañía de Jesús, escritos por un Padre de la misma sagrada religión de su Provincia de México*, Barcelona, Pablo Nadal, 1754, p. 328.

¹⁹ E.J. Burros (ed), *Kino escribe a la Duquesa: correspondencia del p. Eusebio Francisco Kino con la Duquesa de Aveiro y otros documentos*, Madrid 1964, pp. 105-115.

²⁰ *Ibidem*, pp. 105-106 (trad. mia). Spínola era un missionario italiano morto martire in Giappone (Nagasaki) nel 1622.

²¹ Archivum Romanum Societatis Iesu (d'ora in poi ARSI), *Fondo Gesuitico* (d'ora in poi FG) 754, Germ. Sup., c. 139. Considerazioni sulla rilevanza degli studi e della matematica in particolare in A. Maldavsky, *Società urbana e mobilità missionaria: i milanesi e la missione lontana all'inizio del Seicento*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», pp. 159-184, qui p. 162.

sapeva essere in viaggio verso le Filippine e le isole Marianne, ne sottolineasse con enfasi la fortuna. Non potendoli accompagnare di persona, aggiungeva, poteva però farlo con il pensiero e le continue preghiere²². Chini chiamava poi Dio a testimone degli sforzi fatti per cercare di imparare il portoghese, così da guadagnare la competenza necessaria a raggiungere le missioni del «Lontano Oriente» partendo dal Portogallo, «paese tanto amato dal mio angelico patrono san Francesco Saverio e da tanti suoi successori». In questa sua confessione di preferenza per la destinazione asiatica, il gesuita non mancava di ripetere in numerosi incisi l'affidamento completo a Dio e ai superiori, come a voler ribadire all'interlocutrice (e forse pure a se stesso) il dovere dell'obbedienza.

Chini fu scelto per la missione assieme al già nominato conterraneo Anton Kerschbaumer (questi era nato a Salorno il 3 marzo 1643). I due furono lasciati liberi dal padre provinciale di scegliere la propria destinazione: uno doveva andare in Messico, l'altro nelle Filippine o nelle Marianne. Nonostante la sua aspirazione alle Indie, Chini lasciò libera scelta a Kerschbaumer, che fece lo stesso. Impegnati nella discussione per qualche tempo, entrambi desiderosi di cedere il passo alla volontà dell'altro e dunque incapaci di risolvere la questione, decisero di affidarsi al sorteggio. Anton estrasse il biglietto con la destinazione «Filippine», Eusebio invece «Messico». Lui stesso racconta, sempre nella medesima lettera, la propria reazione:

«Sul momento mi parve un duro colpo, perché in questo modo svanivano tutte le speranze che avevo riposto nella possibilità di utilizzare le mie conoscenze matematiche in Cina; ma subito nell'animo mi tornò la serenità grazie ad accese preghiere che rivolsi a Nostro Signore e all'affidarmi nelle mani del mio patrono, l'angelico san Francesco Saverio, e in quelle di san Ignazio e di Maria, Madre di Dio»²³.

Già nella sua prima *indipeta* conosciuta (19 settembre 1665), anche Kerschbaumer aveva segnalato una preferenza neppure tanto nascosta per l'Oriente chiedendo al generale la destinazione in «India et Japonia etc.»²⁴. Solo alla fine di un complicato viaggio egli avrebbe raggiunto le isole Marianne, probabilmente nel 1683. Trasferito nelle Filippine, sarebbe morto qui nel 1711.

²² E.J. Burros (ed), *Kino escribe*, pp. 106-107.

²³ *Ibidem*, p. 111 (trad. mia).

²⁴ Pubblicata nell'originale latino e in traduzione tedesca e italiana in V. Mattevi, *Von Tirol nach Indien: Anton Kerschbaumer aus Salurn und Eusebio Chini aus Segno: (1665, 1678, 1680, 1681) / Dal Tirolo alle Indie. I Gesuiti Anton Kerschbaumer di Salorno e Eusebio Chini di Segno: (1665, 1678, 1680, 1681)*, Trento 1994, pp. 16-18, qui p. 18. Cenni biografici su Kerschbaumer in L. Szilas, *Introduzione, ibidem*, pp. V-XVII.

L'esperienza di Eusebio Chini, come accennato in precedenza, chiama in causa la specificità della sua origine geografica²⁵: per nascita e formazione egli era un membro della provincia della Germania superiore, una terra che fin dalle origini della Compagnia di Gesù si era delineata come una zona di frontiera confessionale entro la quale le missioni in terra luterana si ponevano come tanto importanti da richiedere un impegno quasi esclusivo ai membri dell'ordine, incentivati più alla predicazione *in loco* che alla partenza verso l'oltremare.

Dell'estensione della provincia della Germania superiore ci dà conto lo stesso Chini, nella già conosciuta lettera alla duchessa de Aveiro del 16 novembre 1680. Essa comprendeva i territori di Baviera, Tirolo, Svizzera, Svevia e Palatinato; i gesuiti che le appartenevano erano più di ottocento, le sue scuole una trentina. Più di duecento, sostiene Eusebio, erano i suoi confratelli dichiaratisi volontari per la missione alle Indie «nella misura in cui se ne fosse presentata l'occasione e che tale fosse stata la decisione dei superiori». Aggiungeva orgogliosamente che le province austriaca (1.400 membri) e boema (1.200) non raggiungevano, messe assieme, il numero di volontari della Germania superiore. E rimarcava come in quest'ultima provincia i gesuiti ricevessero la migliore preparazione possibile e che, specialmente i candidati alla missione:

«Sono uomini consacrati alla croce di Cristo e disposti a intraprendere ardue imprese per la Sua gloria e la salvezza delle anime. Questi uomini non cercano piacere fisico negli alimenti che mangiano, nelle vesti che indossano o nel luogo dove alloggiano. Si adattano felicemente alle difficoltà del freddo o del caldo, della fame o della sete. Si preparano per qualsiasi altra cosa che possono riservare loro le missioni straniere»²⁶.

Le difficoltà di essere inviati in America per i gesuiti tedeschi non rispondevano solo alla spesso imperscrutabile volontà dei superiori, si erano manifestate infatti con il passare degli anni complicazioni politiche che avevano reso talvolta intricata la gestione dell'evangelizzazione d'oltreoceano: già nel corso del XVI secolo Filippo II e Filippo III avevano ripetutamente proibito l'insediamento nei propri domini d'oltremare di

²⁵ Un'ottima ricerca sulle *indipetae* tedesche è in C. Nebgen, «... dahin zillet mein verlangen und begierd». 'Epistolae indepetae' der Deutschen Assistenz der Gesellschaft Jesu als Quellengattung, in J. Meier (ed), *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Kirche im Zeitalter des Barock*, Wiesbaden 2005, pp. 67-97, ricerca poi sviluppata in C. Nebgen, *Missionarsberufungen nach Übersee in drei Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert*, Regensburg 2007.

²⁶ E.J. Burros (ed), *Kino escribe*, pp. 109-110 (trad. mia).

missionari stranieri. Il divieto venne spesso aggirato da gesuiti, soprattutto italiani, utilizzando stratagemmi quali, ad esempio, l'imbarcarsi sotto falso nome.

Dopo un periodo di maggiore apertura, nel 1654 la Corona proibì nuovamente l'ingresso nei propri domini dei chierici non spagnoli. L'ordine venne ritirato dieci anni dopo, ma rimasero in vigore restrizioni notevoli che di fatto ostacolarono il trasferimento di missionari stranieri in America per altri dieci anni, fino a quando il gesuita Sebastián de Izquierdo, procuratore dell'assistenza di Spagna (dalla quale dipendevano le province d'oltremare appartenenti ai territori sottomessi alla Corona spagnola) riuscì a trovare ascolto nella sua allarmata esposizione delle difficoltà vissute in terra di missione. Confidando nel sostegno di papa Clemente X, chiese e ottenne un'eccezione ai divieti, dimostrando come le province di Germania e Italia avessero un grande potenziale di uomini disponibili alla missione, dato che le loro nazioni non avevano alcun possedimento oltremare. Il generale gesuita Oliva e il re di Spagna Carlo II avevano trovato un accordo: tutti i missionari tedeschi sarebbero dovuti provenire da un territorio dell'impero sottoposto al dominio asburgico, ciò che aveva aperto il campo a Chini e Kerschbaumer, entrambi tirolesi²⁷. A dimostrare la difficoltà di raggiungere i territori spagnoli d'oltreoceano per i gesuiti provenienti dai paesi di lingua tedesca sta il fatto che il primo membro della Compagnia a raggiungere la Nuova Spagna fu con ogni probabilità Vincent Nutij, nel 1574. Questi dovette però farsi passare per originario della Sicilia, regione nella quale aveva svolto la propria attività pastorale prima di partire per la missione. Dopo di lui, bisogna attendere oltre un secolo per annotare un nuovo gesuita di ascendenza germanica attivo nel Nuovo Messico: Eusebio Francesco Chini²⁸.

Diversa la situazione per quel che riguarda le Indie d'oriente: in questo caso le spedizioni dalle province gesuitiche di lingua tedesca furono approvate nel 1616 dal generale Muzio Vitelleschi, dopo che i suoi predecessori avevano sempre preferito che gli aspiranti missionari della Compagnia si preoccupassero della diffusione del cattolicesimo in Germania e in Austria, dove la presenza protestante era molto forte. A contribuire alla promozione delle missioni asiatiche fu il gesuita belga Nicolas Trigault, che attraversò buona parte dell'Europa per una sorta di

²⁷ È lo stesso Chini a raccontarlo alla duchessa de Aveiro; E.J. Burros (ed), *Kino escribe*, p. 110.

²⁸ M. Mathes, *Hacia el último rincón del mundo: jesuitas germanos en Baja California, 1683-1768*, in K. Kohut - M.C. Torales Pacheco (edd), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Frankfurt a.M. - Madrid 2007, pp. 123-136, qui pp. 123-124.

‘viaggio pubblicitario’²⁹. Partito per l’Oriente nel 1607, era stato nominato procuratore della Cina e proprio per cercare nuove forze da impegnare nell’evangelizzazione aveva fatto ritorno nel Vecchio Continente, salvo poi ripartire nel 1618. In questa spedizione gli facevano compagnia, tra gli altri, tre gesuiti provenienti dalla Germania (Johannes Schreck, Johann Adam Schall von Bell e Johannes Albericus) e uno dall’Austria (Wenzel Pantaleon Kirwitzer); i primi a raggiungere le Indie orientali partendo dai paesi di lingua tedesca³⁰.

L’atteggiamento volto a privilegiare le missioni in patria sarà spesso ribadito nelle risposte dei generali agli aspiranti missionari provenienti dalle province tedesche e austriache, non certo limitato agli anni precedenti il 1616.

La presa di posizione di Vitelleschi indubbiamente non voleva significare un’apertura incondizionata ai viaggi di evangelizzazione fuori dall’Europa: l’esigenza di avere ‘operai’ di provata fede cattolica pronti ad agire in terra tedesca rimaneva sempre molto attuale. Guardiamo all’esempio di un candidato insistente e mai accontentato, Nicola Posarelli, che proprio a Vitelleschi presentò la propria candidatura. Nato a Gorizia nel 1603, gesuita e insegnante di grammatica nel collegio di Graz, a venticinque anni (29 settembre 1628) egli scriveva un’*indipeta* nella quale anticipava la presumibile risposta del generale: «Sono ben conscio che lo spirito missionario potrebbe essere coltivato anche in terra d’Austria, ma il mio animo è straordinariamente attratto dalle terre lontane», indicate con un generico «Giappone ed Etiopia». Le speranze di Nicola però erano destinate a rimanere frustrate. In (almeno) altre tre *indipetae*, rinnovò prima le proprie suppliche e pose poi l’accento sul desiderio di martirio. Da Gorizia partì la sua ultima lettera (30 agosto 1632: quattro anni dopo la prima) dove, utilizzando un tono tra il disperato e il deluso, egli testimoniava a Vitelleschi la propria gratitudine alla Compagnia di Gesù, alla quale aveva dato i propri anni migliori. «Ho terminato gli studi con ottimo profitto, sono ben conscio del voto di obbedienza che mi vincola ma non posso spegnere un desiderio infiammato e mai interrotto»³¹. Posarelli sarebbe morto a soli trent’anni, il 4 novembre 1633, poco più di un anno dopo la sua ultima *indipeta*. Dimostrando una buona conoscenza delle politiche della Compagnia, aveva cercato di

²⁹ E. Lamalle, *La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 49, 1940, 120, pp. 49-120.

³⁰ J. Wicki, *Liste der Jesuiten Indienfahrer 1541-1758*, in «Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte», 8, 1967, pp. 242-450, qui pp. 254, 286, 289, 290; C. Nebgen, «... dahin zillet», pp. 76-83.

³¹ ARSI, FG 755, Austria, cc. 40, 43, 51, 52.

‘mettere le mani avanti’ esplicitando la propria consapevolezza di fronte al probabile richiamo del generale alle necessità della «terra d’Austria» ma al contempo evidenziando come egli cercasse qualcosa di diverso dalla missione in patria. Qui la diffusione del luteranesimo aveva messo in grossa difficoltà il partito cattolico e la Compagnia di Gesù era stata chiamata fin dai primi anni di vita a gestire tale imbarazzo, ciò che comportava numerose richieste di aiuto provenienti soprattutto dal clero delle campagne. Posarelli dunque sapeva bene che le risposte del generale molto spesso invitavano a impegnarsi nelle «missioni interne», quelle che si sviluppavano presso i *rudes* (così sono definiti nelle fonti) e che permettevano di scoprire quelle che con fortunata immagine furono definite «le nostre Indie» o «le Indie interne»³². Molto probabilmente egli era ben consapevole che le sue speranze trovavano un grosso ostacolo anche nelle prese di posizione dei confratelli più esperti che non mancavano di rimproverare i giovani ostinatamente concentrati sulle sole missioni d’oltremare, invitandoli a tenere nella dovuta considerazione le necessità pastorali dei propri luoghi d’origine.

Si prenda l’esempio di un altro *indipeta*, Giulio Magnana, presentato dal cronista dell’*Historia Collegii Goritiensis* (di certo un gesuita) come un uomo che disprezza la propria città e le fatiche a beneficio del prossimo, tutto volto a inseguire il proprio desiderio di raggiungere le Indie (siamo nel 1629)³³. Al contrario, le urgenze dottrinali dell’Europa tedesca avrebbero dovuto muovere i missionari a desiderare di affrontare l’ignoto interno con la stessa disposizione d’animo che li avrebbe accompagnati oltreoceano; questo almeno secondo l’ottica dei gesuiti particolarmente attenti ai conflitti confessionali in terra tedesca, specie nel periodo della guerra dei Trent’anni (1618-1648). Alla vigilia del conflitto (1616) il gesuita austriaco (nato a Bregenz) Jakob Rem, angosciato dalla riconquista spirituale della Germania, aspettava lo scoppio di una guerra cruenta ma sacra che avrebbe portato al trionfo del partito cattolico romano. Per questo egli rimproverava i confratelli che desideravano di essere inviati nelle missioni lontane sostenendo che «presto le Indie arriveranno da noi e il nostro numero non sarà più sufficiente»³⁴.

³² A. Prosperi, ‘Otras Indias’: missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi, in G. Gargagnini (ed), *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze 1982, pp. 205-234; D. Deslandres, *Des ouvriers formidables à l’enfer. Épistémè et missions jésuites au XVII^e siècle*, in «Mélanges de l’Ecole française de Rome», 111, 1999, 1, pp. 251-276, in particolare pp. 255-258.

³³ ARSI, FG 755, Austria, cc. 29, 33; Archivio dei Gesuiti dell’Italia Settentrionale, Gallarate, *Historia Collegii Gortiensis*, I, c. 34.

³⁴ A. Prosperi, *Il missionario*, in R. Villari (ed), *L’uomo barocco*, Roma - Bari 1991, pp. 179-218, qui p. 207.

Anche i rettori dei collegi potevano dimostrarsi preoccupati dall'eccesso di entusiasmo nei confronti dell'evangelizzazione dell'ignoto (o quantomeno del poco noto).

Giacomo Rampelio rappresenta un chiaro esempio dell'attenzione riservata dai gesuiti per le 'proprie' terre. Nato nel 1587 a Pisino (Pazin, attuale Croazia), era entrato nella Compagnia di Gesù a Brno (oggi Repubblica Ceca) e sarebbe morto all'età di 57 anni a Sopron (oggi Ungheria), dopo una lunga carriera spesa all'interno della provincia austriaca. Nel 1622 egli era stato nominato rettore del neonato collegio di Trieste. Recatosi a Vienna per discutere importanti dettagli relativi alla gestione della scuola, l'11 settembre 1623 scrisse al generale Vitelleschi per esporre una preoccupazione sottesa al suo impegno nella città giuliana: i gesuiti destinati a Trieste dovevano capire che le esigenze pastorali li avevano chiamati lì, dove il lavoro da fare era davvero notevole, e non in altri luoghi come i Balcani o la Turchia³⁵. E tantomeno le Indie, potremmo aggiungere.

Parecchi anni dopo, quando la guerra dei Trent'anni era ormai un sanguinoso ricordo, tale non era certo la difficile coesistenza tra cattolici e protestanti in terra tedesca.

Nella sua quinta *indipeta*, spedita da Ingolstadt il 7 aprile 1676 Chini scriveva al generale Oliva:

«E benché non manchi del tutto l'occasione di soffrire qualcosa sia nella propria Provincia che perfino in casa, tuttavia supplico Colui che ci conforta con la sua grazia divina, perché mi aiuti a ripetere più spesso che sia possibile quell'*amplius Domine*.

Intanto, lascio umilmente e fiduciosamente a lei giudicare e decidere se questi desideri vengano da Dio e siano conformi alla sua soave e misericordiosa volontà, come io lo spero fermamente»³⁶.

Il gesuita trentino dimostrava così una consapevolezza del sentire dei vertici gesuitici paragonabile a quella manifestata tempo prima da Nicola Posarelli.

Nel contesto del favore della missione vissuto all'epoca del generalato Acquaviva, anni in cui l'immagine delle «Indie di qua» aveva assunto una grande rilevanza, la strategia comunicativa del generale metteva in

³⁵ ARSI, FG 755, Austria, c. 31; note biografiche in L. Lukács, *Catalogi Personarum et Officiorum Provinciae Austriae SI* (Monumenta Historica Societatis Iesu), 11 voll., Romae 1978-1995, qui II, p. 720.

³⁶ D. Calarco (ed), *Eusebio Francesco Chini*, p. 42.

gioco la possibilità che le campagne d'Europa potessero rappresentare anche un «viatico alla missione d'oltremare», utilizzando un argomento che è stato opportunamente definito «tattico e consolatorio»³⁷. Il valore della missione doveva essere pubblicizzato anche in Europa, terra eterogenea e complicata dove il singolo gesuita poteva trovare senza dubbio l'opportuna risposta alla propria domanda di santità eroica.

Un esempio interessante per valutare la fortuna dell'immagine di Indie interne è, tra gli altri, quello del già noto gesuita Carlo Ruffieux, che nelle sue aspirazioni teneva conto non tanto della provincia nella quale era già attivo, quanto piuttosto di altra parte d'Europa, con ogni probabilità ai suoi occhi più 'esotica' della Germania.

Nato nel 1662 vicino Losanna, era entrato a far parte della Compagnia di Gesù nel 1679 e già tre anni dopo si era candidato alla missione. Inascoltato, egli era ritornato alla carica più volte, con insistenza non infrequente nel panorama degli *indipeti*. Dieci anni dopo la prima lettera, aveva cercato di ottenere la benevolenza del generale Oliva nominando, tra i posti richiesti, anche la 'vecchia' Europa: «Indie, Cina, Giappone oppure la vicina nostra Inghilterra». L'accento aveva ottenuto un qualche favore presso il generale, il quale gli aveva consigliato di continuare a studiare perché sia le Indie sia l'Inghilterra richiedevano missionari ben istruiti. Passarono cinque anni di silenzio prima che il gesuita svizzero si rifacesse vivo (17 febbraio 1694), mettendo questa volta al primo posto tra i suoi *desiderata* proprio l'Inghilterra, seguita da Cina e Giappone. Oliva gli rispose presto (3 aprile 1694) spegnendo le sue speranze, pur con toni affabili e pacati, e ricordandogli che oltre a quel che si poteva fare nei territori «transmarini», le opere per la salvezza delle anime dovevano essere portate a compimento con altrettanto zelo anche «in talune province vicine». Ruffieux sarebbe morto pochi anni dopo (23 novembre 1699) nella città svizzera di Solothurn, senza aver mai preso il mare né per l'Oriente, né per l'Inghilterra³⁸.

A fronte del levarsi di voci come quella di Ruffieux c'è da chiedersi se l'equiparazione tra Indie di quaggiù e di laggiù abbia avuto successo tra gli *indipeti*. Vi sono, in storiografia, opinioni contrastanti. La mia è che

³⁷ A Prosperi, *Tribunali*, p. 598; considerazioni sul tema in A. Guerra, *Per un'archeologia*, pp. 140-141.

³⁸ Le *indipetae* di Ruffieux sono in ARSI, *FG* 755, Germ. Sup., cc. 57, 238, 315, 335 (qui il primo riferimento all'Inghilterra), 379 (qui la preferenza per l'Inghilterra); le risposte di Oliva in ARSI, Germania 124, cc. 139, 204; le note biografiche sono in H. Gerl, *Catalogus Generalis Provinciae Germaniae Superioris Societatis Iesu 1556-1773*, München 1968, p. 358.

i candidati alla missione d'oltremare, generalmente, ricevessero senza entusiasmo la destinazione europea, talvolta con delusione, talaltra addirittura con fastidio o con l'esplicita speranza che essere inviati alle campagne europee potesse essere un preludio al raggiungimento delle 'vere' Indie³⁹. Voglio qui portare alcuni esempi a sostegno della mia tesi, tratti dal mondo tedesco e utili a descrivere le possibili reazioni di *indipeti* cui venne negata la possibilità di attraversare l'Oceano. Certo, altri casi – come quello di Ruffieux – starebbero a suggerire che la destinazione europea potesse comunque essere accettata, anche con entusiasmo. Non voglio affatto escludere questa eventualità come reale e pure ricorrente, ma alla luce delle fonti consultate e degli studi sul tema, mi sento di poter dire che il richiamo alle Indie interne da parte degli aspiranti missionari funzionasse più da espediente retorico che da effettiva e convinta disponibilità.

Johann König, nativo di Solothurn (aprile 1639), entrò a diciott'anni nell'ordine ignaziano e dimostrò presto una notevole capacità di apprendimento e in seguito anche di insegnamento: professore di grammatica, umanità e matematica, nel 1671 presentò, non per la prima volta, la propria candidatura alle Indie al generale Oliva:

«Ripeto i miei voti e i miei desideri per la Missione Indiana, oppure se non ottengo questa, per qualsiasi altra destinazione in mezzo agli eretici».

Conscio delle capacità di König, Oliva lo accontentò, per così dire, a metà: nel 1681 decise di inviarlo in Portogallo, dove a Coimbra avrebbe insegnato matematica ed ebraico, modificando il proprio nome in Jean dos Reys. Nell'accettare la destinazione, König non fece mistero che avrebbe preferito essere scelto per le Indie o, almeno, per luoghi come Svezia, Norvegia o Sassonia.

Quale sia la prosecuzione della vita del novello dos Reys in terra lusitana non è certo, sappiamo infatti che nel 1690 si trovava nel collegio di Lisbona intitolato a san Francesco Saverio, dopo di che se ne perdono le tracce⁴⁰.

³⁹ Di opinione conforme alla mia è A. Guerra, *Per un'archeologia*, pp. 141-149; contrari invece A. Prosperi, *Tribunali*, p. 585, ripreso da C. Russell, *Imagining the 'Indies': Italian Jesuit Petitions for the Overseas Missions at the Turn of the Seventeenth Century*, in M. Donattini - G. Marocchi - S. Pastore (edd), *L'Europa divisa e i nuovi mondi*, II, pp. 179-189.

⁴⁰ ARSI, FG 754, Germ. Sup., cc. 88 (qui la citazione, trad. mia), 228; note biografiche in H. Gerl, *Catalogus*, p. 226; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, rist. anast., 9, Mains-field 1998 (ed. orig. 1890-1909), qui IV, coll. 1148-1149.

Per concludere la carrellata dedicata alle Indie interne, mi pare interessante raccontare il caso di Ignatius Troyer, nato nel 1656 a Volders, in Tirolo ed entrato nella Compagnia di Gesù il 2 ottobre 1673. Di lui si sono conservate numerose *indipetae*, precisamente nove, scritte tra 1680 e 1690, anno della sua morte. Nel nostro discorso prendiamo in considerazione le ultime due e le risposte inviate dal generale, all'epoca Tirso González de Santalla. Scrivendo da Monaco il 20 maggio 1689 Troyer si lasciava andare in questi termini:

«Ero presente quando è passato da Monaco il padre Anton Sepp, destinato al Paraguay mentre io invece sono stato destinato ai campi di battaglia della Baviera, dove si combatte contro i moti dei Galli. Quanto ho giudicato più felice la spedizione di padre Sepp! ... Ho invidiato la sua felice e assai desiderata sorte, quella che io stesso in dodici diverse lettere scritte nel corso degli anni ho bramato. Quindi, prima di partire verso gli accampamenti militari, mi getto ancora una volta ai piedi di Vostra Paternità, nella speranza di essere destinato alle missioni d'oltremare, una volta consumato questo tirocinio bellico ...».

Utilizzando argomenti piuttosto conosciuti, González gli rispose che se il desiderio delle Indie corrispondeva in Troyer alla volontà di soffrire e patire in nome di Dio, ebbene, la destinazione alla missione negli accampamenti bellici avrebbe risposto a questa speranza ancor più che quella alla missione d'oltremare. Al tempo stesso, lo esortava a impegnarsi in mezzo alle battaglie e poi sarebbe forse arrivato il tempo delle Indie. Il 12 gennaio 1690, probabilmente male interpretando le parole del generale, Troyer gioiva per una mai effettivamente arrivata destinazione cinese. Un mese dopo Santalla lo invitava a mantenere viva la fiducia nel viaggio «transmarino» per un'altra occasione opportuna e a coltivare la propria vocazione dirigendola all'azione per la salvezza dell'Europa. Il gesuita tirolese però non lesse mai queste parole: era morto il 27 gennaio⁴¹. Mi pare, quello di Troyer, un caso adeguato a raccontare come la destinazione europea fosse spesso vissuta con poca soddisfazione, nella speranza che essa significasse solamente un momento di prova, un passo, per taluni obbligato, da farsi in attesa di salpare per i remoti luoghi di missione in Asia, in America o in Africa.

⁴¹ Le lettere di Troyer sono in ARSI, FG 754, Germ. Sup., cc. 333 (qui la citazione, trad. mia) e 349; le risposte di González de Santalla in ARSI, Germania 124, cc. 137, 144; note biografiche su Troyer in H. Gerl, *Catalogus*, p. 444.

Abbiamo visto grazie anche ad alcuni esempi come le *indipetae* fossero la comunicazione di una vocazione. È arrivato ora il momento di porsi l'interrogativo sull'origine di tale chiamata e, nel dettaglio, su quanto le lettere ci rivelino al proposito, mettendo – ancora una volta – padre Chini in relazione con i propri confratelli. Così come accadde per il gesuita di Segno, vocazione alla missione e vocazione gesuita si mescolarono di frequente: molti giovani che sognavano di trasferirsi in Asia o in America consideravano l'ingresso nella Compagnia come la strada migliore per raggiungere la meta. Questo accadde soprattutto a partire dai primi anni del Seicento, periodo già più volte richiamato, quando la coscienza apostolica della Compagnia di Gesù si era ormai saldamente concretizzata nelle missioni extraeuropee⁴²: tra i numerosi esempi di coincidenza delle vocazioni, mi limito a ricordare quello di Giovanni Orso, entrato nella Compagnia a Vienna nel 1636 e autore di un'*indipeta* datata 19 maggio 1640. La sollecitazione alle Indie nasceva dallo stesso ingresso nella Compagnia di Gesù, scriveva Orso, che si diceva «inflammato dagli esempi dei padri gesuiti che predicano in India e Giappone»⁴³.

Eusebio Chini si candidava contemporaneamente a farsi gesuita e a diventare missionario fin dall'epoca della sua malattia: egli esordiva nel suo primo messaggio al padre generale raccontando le origini della sua vocazione, risalente all'epoca in cui, studente nel collegio gesuitico di Hall, era stato colpito da un'infermità molto grave. Su consiglio di un padre gesuita «al quale era noto da tempo il mio ardente desiderio di chiedere sia di essere accettato nella Compagnia [di Gesù], sia di andare nelle missioni delle Indie»⁴⁴ aveva fatto voto che in caso di guarigione – a suo dire all'epoca poco verosimile – dalla tremenda infermità avrebbe fatto richiesta di entrare nell'ordine e di essere destinato alle Indie. Così come era stato per molti altri prima di lui, anche per il giovane nativo della val di Non la vocazione alla Compagnia di Gesù sorgeva contestualmente a quella che lo vedeva candidato all'evangelizzazione dell'oltremare. Superata l'infermità, accettato nell'ordine, prossimi ormai alla conclusione gli studi filosofici, era arrivato per Chini il momento di affermare il suo originario desiderio di fronte al padre generale.

⁴² Vanno segnalate in merito le pionieristiche annotazioni di M. Battlori, *Note sull'ambiente missionario nell'Italia del Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento. Atti del convegno di storia della Chiesa in Italia: Bologna 2-6 sett. 1958*, Padova 1960, pp. 83-89.

⁴³ ARSI, FG 755, Austria, c. 72.

⁴⁴ D. Calarco (ed), *Eusebio Francesco Chini*, p. 37.

Di certo il favore verso la missione si alimentava nei collegi gesuiti, frequentati non solo dai novizi destinati a entrare nell'ordine (è il caso di Chini), ma anche da una grande quantità di studenti attratti nelle scuole dalla gratuità delle lezioni e dal buon livello dell'insegnamento. Il ragionamento vale ancor di più per il noviziato, dove gli studenti *indipeti* erano grandi 'consumatori' di letteratura gesuitica, come viene rimarcato talvolta nel testo delle loro richieste, nelle quali i riferimenti al carisma missionario dell'ordine riguardavano quasi sempre Francesco Saverio⁴⁵. Abbiamo visto sopra come lo stesso Chini rimarcasse il suo affidamento al Saverio, che nella lettera alla duchessa de Aveiro veniva indicato dal gesuita trentino come proprio patrono.

Carlo Barbi, gesuita trentino nato a Cembra nel 1627 e autore di un paio di *indipetae* molto significative sulle quali si tornerà in seguito insisteva più volte nei riferimenti al Saverio, indicando se stesso come «un nuovo, benché meschino, imitatore del grand'Apostolo delle Indie» e richiamandone esempio e protezione in numerosi passi delle sue suppliche⁴⁶.

Ma non era soltanto il Saverio a stimolare l'immaginazione degli studenti; molti missionari trasmettevano il proprio entusiasmo nei propri scritti, trasformandosi in veri e propri propagandisti del proprio desiderio: in seminari, conventi, scuole, collegi (anche fuori dalla Compagnia) circolavano avvisi e lettere che stimolavano l'interesse dei giovani europei⁴⁷. Di tali letture si discuteva con i compagni di studio e con i professori. Nei collegi gesuiti i professori erano tutti membri dell'ordine, spesso destinati all'insegnamento nonostante fossero degli *indipeti*: è ben evidente che essi non disdegnavano di stimolare, tra i propri studenti, l'affetto per la Compagnia di Gesù e contestualmente la conoscenza e la stima nei confronti del suo apostolato. Molto importante era anche il confronto tra gli stessi maestri, tra gesuiti 'maturi': a fornirci un esempio in tal senso è lo stesso Chini. Nella sua seconda *indipeta* (Hall, 31 gennaio 1672) scrive:

«Posso, pertanto, assicurarla che, non appena ho saputo che i confratelli Beato Amrhyn e Adamo Aigenler erano stati destinati alla missione della Cina e soprattutto che con-

⁴⁵ C. Nebgen, *Missionarsberufungen*, pp. 125-134; sul collegio come centro di propagazione del sapere e come 'cantier' di *indipetae* M.S. Sievernich, *La Misión en la Compañía de Jesús: Inculturación y proceso*, in J.J. Hernández Palomo - R. Moreno Jeria (edd), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767*, pp. 265-287, in particolare pp. 279-284.

⁴⁶ Le lettere di Barbi sono in ARSI, FG 755, Germ. Sup., cc. 12 (in italiano) e 41 (in latino); le note biografiche in H. Gerl, *Catalogus*, p. 354.

⁴⁷ Cfr. G.C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino 2001, pp. 68-73.

fratelli della nostra Provincia stavano per partire per le missioni, il desiderio di essere io pure destinato alle missioni si è ridestato in me».

53

Al di là della insistita proclamazione di indifferenza e obbedienza, i richiami ad una certa invidia nei confronti di chi aveva ottenuto la tanto sognata destinazione sono piuttosto frequenti, come si può notare anche dal già conosciuto caso di Ignazio Troyer. Al momento di scrivere il secondo messaggio di candidatura, Chini era insegnante nel collegio di Hall; sei anni dopo sarebbe stato trasferito a Öttingen, in Baviera, e avrebbe compilato quella che per le nostre conoscenze è la sua sesta *indipeta*. Questo il suo esordio:

«Reverendissimo Padre Generale, ho appena saputo con mia grande gioia che alcuni confratelli sono in procinto di partire per le missioni delle Indie. Non posso, quindi, non raccomandarle di nuovo e vivamente, specialmente in questo momento che è per me pieno di speranza, il mio antico desiderio di essere destinato a qualche difficile missione simile a quella delle Indie»⁴⁸.

Se dunque molti giovani si iscrivevano nei collegi gesuiti convinti di iniziare da lì una carriera che li avrebbe portati a scoprire mondi nuovi ed esotici, molti altri proprio a scuola vedevano sorgere la propria vocazione, sulla scorta di racconti ed esempi di vita portati loro sia dalla lettura di relazioni di missione, sia dall'ascolto dei racconti di chi rientrava in Europa, proprio allo scopo di suscitare nuove chiamate testimoniando la propria esperienza. Da non sottovalutare era poi la campagna di promozione delle vocazioni svolta dai procuratori delle Indie, funzionari gesuiti incaricati di gestire corrispondenza, relazioni e viaggi tra le province europee e quelle americane, africane e asiatiche. I viaggi dei procuratori delle province di missione in particolare stimolavano la redazione di *indipetae*, dal momento che la loro presenza nei collegi rispondeva palesemente all'esigenza di promuovere la missione da un lato e di convincere, dall'altro, i superiori delle province europee che permettere ad alcuni dei propri membri di partire oltreoceano avrebbe portato un vantaggio all'intera Compagnia⁴⁹.

⁴⁸ D. Calarco (ed), *Eusebio Francesco Chini*, p. 43.

⁴⁹ Sulla funzione dei procuratori nella Compagnia di Gesù cfr. M. Friedrich, *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773*, Frankfurt a.M. - New York 2011, pp. 112-118; per l'influenza dei procuratori sugli *indipeti* C. Nebgen, *Missionarsberufungen*, pp. 160-169, e A. Maldavsky, *Administrier les vocations*, pp. 51-54.

6. Il tono dell'«indipeta». Lettere e criteri di scelta

Viste le specificità delle regioni di lingua tedesca, esaminati i contenuti che ci rimandano propriamente allo sbocciare della vocazione, rimangono da prendere in considerazione due altri importanti aspetti delle lettere di candidatura alla missione: il primo ci interroga a proposito della sincerità, del manierismo o della loro coesistenza negli scritti; il secondo si riferisce invece all'efficacia delle *indipetae* e al loro peso, eventuale o effettivo, sulle decisioni del padre generale.

Abbiamo fatto già in precedenza conoscenza con Nicola Posarelli, giovane gesuita bramoso di essere inviato oltremare e mai accontentato. Proprio nell'estremo tentativo di guadagnarsi la designazione alla missione egli manifestò espressamente il desiderio di martirio.

Come lui fecero in tanti. Lungi dall'essere un'originale propensione, quello di augurare per sé la 'morte santa' era un elemento assai ricorrente nelle *indipetae*. Lo stesso Chini ne fu testimone nella prima lettera:

«Dio, il quale mi ha gratuitamente elargito un ardente desiderio di soffrire molte e grandi cose per la Sua maggior gloria e per la salvezza delle anime, sa che non mi sentirei mai appagato adeguatamente nei miei desideri, se non quando mi venisse concesso di spargere il mio sangue per l'amore di Gesù Cristo e a vantaggio della Chiesa e della Compagnia»⁵⁰.

Ritroviamo qui un altro tratto caratteristico delle *litterae*: l'immagine del sangue (spesso viene richiamato quello versato da Gesù sulla croce) collegata al desiderio di martirio, il sangue visto come mezzo di conversione dell'altro e fonte di espiazione per sé.

Giulio Magnana da Graz (25 ottobre 1622) nel proporsi per le Indie prega di essere destinato alla missione «per il sangue di Cristo». Giuseppe Zanzini da Gorizia (6 settembre 1640) si augura di «patire la croce di Cristo». Così come Chini, anche Zanzini riuscirà ad ottenere quanto sperato. Destinato alle isole Filippine, rimarrà in Oriente per tutta la vita e là morirà dopo cinquant'anni di permanenza, spegnendosi per una malattia legata alla vecchiaia⁵¹. Anche questo nell'immaginario dei candidati alla missione poteva significare 'martirio': nel attestare la propria disponibilità incondizionata, essi testimoniavano la piena consapevolezza che la partenza era per sempre, che sarebbero morti lontano dall'Europa

⁵⁰ D. Calarco (ed), *Eusebio Francesco Chini*, p. 37.

⁵¹ ARSI, FG 755, Austria 73; le note biografiche su Giuseppe Zanzini sono in L. Lukács, *Catalogi Personarum et Officiorum*, II, p. 795.

senza per forza dover cadere per mano di pagani ostili. Nella compilazione dei messaggi di candidatura uno spazio rilevante era occupato poi dalla manifestazione dell'indifferenza, un tratto presente, se pur non dominante, anche nelle lettere di Chini. La sua sesta *indipeta* (Öttingen, 17 marzo 1678) ne contiene la manifestazione più accesa:

«Ma avvenga di tutto me stesso ciò che l'amatissima volontà di Gesù Cristo deciderà in tutto e per tutto. Sia per me Paradiso assai ameno il conformarmi alla volontà divina, in vita e in morte, nel tempo e nella eternità»⁵².

Chini ribadiva in diversi messaggi di essere disposto a stare ovunque il generale volesse collocarlo, di attendere tranquillamente la decisione, qualunque fosse il tempo necessario, di presentare la propria candidatura lasciando «con umiltà e fiducia» che il generale deliberasse per il meglio. Intanto però, come molti suoi confratelli, insisteva nello scrivere, riscrivere e ancora scrivere. Indifferenza, desiderio di martirio, spargimento di sangue: erano questi elementi che possiamo definire caratteristici del genere *indipetae* e che trovavano la propria origine e giustificazione sia nella tradizione cattolica, sia nella spiritualità ignaziana⁵³.

È certo che la maggior parte dei candidati alle Indie non vide concretizzato il proprio desiderio. Per quel che riguarda il Cinquecento le fonti non ci permettono una precisione assoluta, ma non dovremmo essere lontani dal vero se ipotizzassimo che una parte non insignificante degli *indipeti* frustrati lasciò la Compagnia di Gesù. Più tardi, molti si rassegnarono – ed è evidente da alcune lettere che non fu sempre cosa facile – a rimanere entro i confini della vecchia Europa e all'interno dell'ordine. Su quali basi erano sancite le decisioni? Cosa ci raccontano le *indipetae* dei criteri di nomina? Quali potevano essere le corde giuste da toccare per guadagnare la tanto sperata investitura?

All'epoca di Chini, candidato di successo, il crescere del numero di aspiranti correlato alla grande crescita della Compagnia di Gesù rendeva la destinazione alle Indie ancora più difficile, come la faceva ardua anche la provenienza geografica degli *indipeti* di cui abbiamo seguito la storia, religiosi cui si chiedeva prima di tutto un'attenzione per le proprie terre d'origine. Nella ricerca di una risposta al perché il gesuita di Segno avesse raggiunto il tanto desiderato obiettivo, dobbiamo procedere soprattutto per congetture: innanzitutto le sue lettere dimostrano una significativa

⁵² D. Calarco (ed), *Eusebio Francesco Chini*, p. 43.

⁵³ A.R. Capoccia, *Per una lettura delle «indipetae» italiane del Settecento: «indifferenza» e desiderio di martirio*, in «Nouvelles de la république des lettres», I, 2000, pp. 7-43.

maturazione, a fronte di un'insistenza riscontrabile di frequente tra gli aspiranti missionari. Senza abbandonarle ma lasciando più sfumate le immagini forti eppure ripetitive legate al desiderio di sofferenza e di martirio, Chini adotta un approccio diverso. Intanto il suo scrivere si fa più sintetico e meno barocco – è stata riconosciuta, a questo proposito, una certa importanza a capacità retorica e talento letterario per il successo delle sollecitazioni⁵⁴. Nella quarta lettera poi i contenuti cercano di soffermarsi su aspetti che possano risultare interessanti per chi sceglie: le qualità personali, l'attitudine e l'amore per lo studio. Eusebio non dimentica di fare riferimento alle risposte del generale Oliva, così da evidenziare come i suggerimenti del superiore siano stati seguiti con attenzione e disciplina (progredire nell'apprendimento, prendere gli ordini sacri, dimostrare concretamente la disponibilità a ricoprire qualsiasi incarico, anche il più umile, all'interno della Compagnia di Gesù).

Difficile ricostruire dalle risposte del generale Oliva a Chini qualsiasi elemento utile a capire perché proprio il gesuita trentino, tra tanti altri candidati, avesse avuto la buona sorte di essere scelto. Al di là di formali riferimenti allo zelo missionario, alla sincerità della vocazione e dell'amore per Dio non v'è infatti nulla di particolare. In poche parole, Oliva faceva riferimento a contenuti tipici della stragrande maggioranza dei messaggi agli *indipeti*. Manca completamente invece nelle lettere chiniane un riferimento abituale che sembra piuttosto rilevante nella costruzione retorica delle candidature; mi riferisco alla comunicazione del proprio stato di salute. Essere in forza doveva rappresentare un elemento importante per la scelta del generale, il che di certo non sorprende, alla luce delle fatiche della navigazione e di quelle, meno raccontate ma spesso finanche superiori, dei viaggi interni necessari a spostarsi dal luogo di approdo a quelli di missione. A questo proposito, un interessante elemento di riflessione viene introdotto dalla lettura delle lettere del già noto gesuita trentino Carlo Barbi. In quella del 5 settembre 1663 lascia qualche traccia, non molto precisa, di problemi fisici:

«Basta dire ... che tal vocatione raccomandata con molte orationi e sacrificii a Dio, habbi perseverato in me sin dal Novitiato in qui per il spatio d'anni 17 in 18. E benché non habbi continuato nel sollecitare ogn'anno li superiori, fu cio defetto non d'animo, ma di corpo, quale solo oggi ancora mi fa oppositione. Ma confido in Dio, e nel Santo mio Precorsore Saverio, che ad altri più deboli diedero la forza, e successo felice a chi meno si credeva. Che si ancora moio in via, non ugualando il corpo e forze dell'animo, sò che ancora in via ben si consuma il corso della volontà divina. D'onde non ostante tal

⁵⁴ G.C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie*, pp. 133-161.

consideratione di corporal defetto eccomi profundato a piedi, sotto la mano et avanti li occhi di V. Paternità M. R.: dalla mano altro non chiedo, che una sola croce di benedizione, dalli occhi un solo cenno di compiacenza equivalente alla voce brevissima Sì»⁵⁵.

Quale fosse il «defetto de corpo» è chiaro dall'*indipeta* successiva⁵⁶, nella quale Barbi racconta di non godere di buona salute ma, precisa, di non soffrire né di cuore, né di reni. I suoi problemi sono agli occhi, ma la destinazione alle Indie potrebbe pure risanarlo (virtù miracolosa della vocazione riconosciuta) e contribuire a fargli temere meno rischi e fatiche. Per dare forza alla candidatura, Barbi sottolinea le proprie competenze linguistiche: l'italiano è la sua lingua madre, parla perfettamente il tedesco e si sta esercitando quotidianamente nel francese, su queste basi non incontra grosse difficoltà con lo spagnolo. Un ulteriore elemento, quello delle conoscenze linguistiche, non estraneo alla retorica *indipeta*: proprio nell'essere poliglotti infatti si riconosceva una particolare predisposizione allo studio degli idiomi parlati dalle persone che si voleva evangelizzare⁵⁷. Barbi però non fu tra i pochi fortunati ad ottenere l'invio in missione.

Allo stato delle nostre conoscenze non mi pare di poter dire che sia possibile una ricostruzione certa delle ragioni che inducevano il generale e il suo *entourage* a scegliere qualcuno al posto di qualcun altro. Possiamo fare delle congetture non troppo lontane dalla realtà rilevando l'incidenza di elementi quali la maturità nella fede e nella vocazione, la predisposizione allo studio (quello delle lingue in particolare), le capacità fisiche; ma non siamo in grado di ricostruire lo scambio di informazioni che intercorreva tra i superiori locali, primo 'filtro' nella valutazione delle candidature e la curia romana. La puntualizzazione dei criteri di scelta è stata molto ben centrata da Aliocha Maldavsky, la cui opinione condivido pienamente:

«Il processo di elezione di missionari per le Indie risultava da un equilibrio tra il generale, i superiori provinciali e la volontà individuale espressa oralmente o nelle lettere *indipetae*. Se i superiori locali appaiono come indispensabili, vista la loro conoscenza dei candidati e delle necessità della propria provincia, il generale era comunque un elemento essenziale del processo di elezione»⁵⁸.

⁵⁵ ARSI, FG 754, Germ. Sup., c. 12r-v.

⁵⁶ ARSI, FG 754, Germ. Sup., c. 41r.

⁵⁷ A. Maldavsky, *Società urbana*, pp. 162-163; C. Russell, *Imagining*, p. 183.

⁵⁸ A. Maldavsky, *Pedir las Indias* (trad. mia); tali conclusioni derivano dalla ricerca pubblicata dalla medesima autrice con il titolo *Administrer les vocations*.

Nel concludere il nostro discorso sulle *litterae indipetae* non va dimenticato un elemento fondamentale: fra quanto si è conservato e quanto è andato perduto esiste di certo uno squilibrio enorme. Abbiamo già visto come Edmond Lamalle mettesse bene in evidenza questo elemento; da parte sua, Pierre-Antoine Fabre parla di «un oceano di lettere perdute»⁵⁹. Quello che possiamo leggere però ci racconta cose interessanti: certo oggi siamo consapevoli di non poter esagerare il valore privato e narrativo delle *indipetae*. Chi si racconta, lo fa mirando al preciso obiettivo di convincere il destinatario della propria attitudine alla missione.

Detto questo, non possiamo neppure sottovalutare l'interesse della fonte per ricostruire desideri e speranze dei candidati, che anche se filtrati dall'obiettivo rimangono indubbiamente espressione di sé, della propria vita concreta e del proprio sentire⁶⁰. Si tratta di parole che ci avvicinano alla comprensione di categorie socio culturali dell'età moderna e ci consentono di gettare uno sguardo più consapevole ai difficili rapporti tra l'impegno evangelizzatore come pensato e agito da un lato nell'Europa cristiana, dall'altro nel resto del mondo. Questa puntualizzazione vale anche per Eusebio Francesco Chini, che di certo fu capace di stimolare la curiosità del proprio generale e, con ogni probabilità, quella dei suoi superiori locali ponendo l'accento sia sulle motivazioni personali, sia sulle risorse culturali e intellettuali che ne facevano un candidato interessante. Certo è, però, che se il suo desiderio si fosse manifestato in un momento politico diverso, Chini non avrebbe mai potuto varcare l'Oceano. Non come gesuita.

⁵⁹ P.-A. Fabre, *Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines et leurs indipetae*, in P.-A. Fabre - B. Vincent (edd), *Missions Religieuses*, pp. 71-88, qui p. 72.

⁶⁰ E. Colombo, *Convertire i musulmani. L'esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento*, Milano 2007, pp. 1-12.

L'universo missionario di Eusebio Francesco Chini tra Europa e Nuovi Mondi

Paolo Broggio

Quale fu il *milieu* di formazione spirituale, culturale e intellettuale di Eusebio Francesco Chini? Quale la fisionomia dell'ambiente religioso ed ecclesiastico in cui visse e si trovò ad interagire? Quali le modalità di adattamento delle conoscenze e delle esperienze acquisite nel corso degli anni, in Europa così come fuori dal vecchio continente, alla concreta attività apostolica nelle lontane terre di missione? È a queste domande che il mio contributo intende fornire una risposta, sebbene necessariamente parziale, nel tentativo di inserire una figura certamente straordinaria, come quella del gesuita trentino, in un contesto più ampio fatto di studi faticosi e rigorosi condotti nei collegi della Compagnia, di assidue e appassionate letture di scritti edificanti sulle missioni, di primi approcci al lavoro pastorale (predicazione, catechesi e confessione), di assimilazione di modelli spirituali ed ascetici, di prefigurazioni di mondi lontani e sconosciuti, base per la nascita di 'desideri di Indie' o di 'desideri di missione', di predisposizione intellettuale alla meticolosa osservazione della geografia, della natura, dell'astronomia e degli usi e costumi delle popolazioni che si sarebbero incontrate una volta giunti nelle 'Indie'. È all'interno di questo mondo che Eusebio Francesco Chini si mosse nel corso della seconda metà del XVII secolo¹; un ambiente che formò il nostro gesuita, ma che lui stesso contribuì a forgiare grazie al proprio personale contributo, al tempo stesso religioso ed intellettuale.

Riprendo in questo saggio alcune parti della mia monografia *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma 2004. Le citazioni dallo spagnolo riportate nel testo sono traduzioni mie.

¹ Sulla nozione di «ambiente missionario» e sulla tipizzazione del figura del missionario si vedano, rispettivamente, il vecchio ma ancora affascinante M. Batllori, *Note sull'ambiente missionario nell'Italia del Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Atti del convegno, Bologna 2-6 settembre 1958, Padova 1960, pp. 83-89, e A. Prosperi, *Il missionario*, in R. Villari (ed), *L'uomo barocco*, Roma - Bari 1991, pp. 179-218.

Contestualizzare un attore storico significa non soltanto ricostruire staticamente le istituzioni che furono l'ambiente della sua crescita e della sua azione; occorre anche saper distinguere i distinti livelli di interazione dinamica che possono aver avuto un'influenza, a volte anche decisiva, su quegli stessi ambienti. Procedendo dal particolare al generale, all'analisi dell'ambiente sociale e religioso di formazione e di crescita di padre Chini, al suo *background* familiare, bisogna aggiungere la considerazione del più generale ambiente missionario cattolico del tardo Seicento, in cui erano inseriti parecchi ordini religiosi, alcuni di lunga o lunghissima tradizione, altri di più recente istituzione. Ciascun ordine aveva, tra l'altro, una propria specializzazione territoriale e una certa caratterizzazione dal punto di vista delle strategie pastorali; proprio a partire dal tardo Seicento, peraltro, il clero secolare si trovò ad essere sempre più implicato nell'apostolato popolare, affacciandosi per la prima volta su un campo d'azione che era stato per molto tempo un monopolio dei regolari. È infine da tenere in considerazione la questione dei rapporti tra gli ordini religiosi impegnati nell'apostolato e le potenze coloniali, soprattutto Spagna e Portogallo nel nostro caso specifico, innanzitutto per via dei privilegi che i regimi di patronato garantivano loro rispetto alle prerogative della Santa Sede, ma anche per via del coinvolgimento diretto dei religiosi nelle imprese di esplorazione, conquista di nuovi territori, conversione, evangelizzazione, sfruttamento economico e anche pacificazione delle popolazioni autoctone del Nuovo Mondo. Chini fu prima di tutto un religioso, ma anche un esploratore della frontiera americana, un pioniere della colonizzazione (fondò decine di villaggi indigeni), uno scienziato, un pacificatore², un missionario nel senso primigenio del termine. Una personalità poliedrica, attraverso la quale è possibile analizzare le principali questioni-chiave della conquista spirituale e culturale del Nuovo Mondo.

Accostarsi alla vicenda del padre Chini significa, infatti, non soltanto esplorare a tutto tondo l'epopea missionaria della Chiesa cattolica, e della Compagnia di Gesù in maniera particolare, ma anche apportare nuovi elementi di analisi e valutazione a paradigmi critici che negli ultimi anni sono sorti intorno al fenomeno dell'evangelizzazione e dell'espansione missionaria nei secoli delle scoperte geografiche e della costituzione dei primi imperi coloniali mondiali. Uno di questi paradigmi è certamente quello di 'globalizzazione', processo cui gli ordini religiosi della prima età moderna, primo fra tutti la Compagnia di Gesù, avrebbero dato un

² Si veda, all'interno del presente volume, il contributo di Serena Luzzi.

contributo di prim'ordine³. Ma da altri settori di studio, strettamente correlati tra loro, sono derivate suggestioni importanti per un rinnovamento delle prospettive di analisi in un campo così storiograficamente 'antico' come quello delle missioni. Mi riferisco in particolare a quella nuova storia intellettuale particolarmente attenta ai contesti della produzione, della diffusione e della circolazione dei 'saperi', agli attori sociali che hanno contribuito a costruire il sapere scientifico al di là dei protagonisti noti della cosiddetta 'rivoluzione scientifica' della prima età moderna, unici oggetti considerati degni di interesse da un certo modo di fare storia intellettuale fino a pochi anni or sono. La figura del missionario si presta particolarmente bene a diventare uno dei centri di interesse di tale nuova prospettiva, sia in virtù della sua naturale vocazione ad agire sul campo – si è parlato, infatti, di una cultura dell'empirismo e della sperimentazione che sarebbe propria del missionario – anche secondo un approccio di mediazione, umana, sociale e culturale⁴, sia in virtù della sua compromissione con gli imperi dell'età moderna: l'Impero portoghese, naturalmente volto verso l'Oriente ma con un piede saldamente impiantato nell'Atlantico⁵, o anche quelli che John H. Elliott ha proprio definito «Imperi dell'Atlantico», monarchia spagnola e Inghilterra, all'interno dei quali un problema specifico è proprio quello delle modalità e dei contesti di produzione del sapere secondo una prospettiva transnazionale⁶.

I missionari, lungo il corso della storia, hanno senza dubbio prodotto un sapere specifico, di cui si sono fatti interpreti e che hanno cercato di custodire, preservare, trasmettere, perpetuare. Ma si è trattato di

³ Cfr. L. Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge 2008; M. Catto - G. Mongini - S. Mostaccio (edd), *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, Roma 2010.

⁴ Cfr. in modo particolare C. De Castelneau-L'Estoile - M.L. Copete - A. Maldavsky - I. Županov, *Introduction*, in C. De Castelneau-L'Estoile - M.L. Copete - A. Maldavsky - I. Županov (edd), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIe siècle)*, Madrid 2011, pp. 1-19. Ma si veda anche D. Ramada Curto, *The Jesuits and Cultural Intermediacy in the Early Modern World*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 74, 2005, 147, pp. 3-22.

⁵ Cfr. G. Marocchi, *L'invenzione di un impero. Politica e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)*, Roma 2011.

⁶ Cfr. J.H. Elliott, *Imperi dell'Atlantico. America britannica e America spagnola, 1492-1830*, Torino 2010 (ed. orig. New Haven - London 2007). Si vedano anche J. Delbourgo - N. Dew (edd), *Science and Empire in the Atlantic World*, New York 2008; J. Cañizares-Esguerra, *How to write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford 2002, e, dello stesso autore, *Iberian Science in the Renaissance. Ignored How Much Longer?*, in «Perspectives on Science», 12, 2004, 1, pp. 86-124; A. Barrera Osorio, *Experiencing Nature. The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*, Austin TX 2006; C. De Castelneau-L'Estoile - F. Regourd (edd), *Connaissances et pouvoirs. Les espaces impériaux (XVIe-XVIIIème siècles) France, Espagne, Portugal*, Bordeaux 2005.

un'operazione cosciente? Fino a che punto la formazione di un 'sapere' – inteso nella sua accezione più ampia – poteva costituire un elemento di valutazione per la decisione, da parte dei superiori, di invio in missione di un religioso e un concreto obiettivo per quanti in terra di missione erano già arrivati? Tali interrogativi, a mio avviso di importanza centrale, rimandano a opzioni strategiche e di governo degli ordini religiosi impegnati nell'opera di evangelizzazione su cui la ricerca storica non è riuscita finora a fare pienamente luce. Che posto ha avuto la missione, l'attività apostolica, nelle varie epoche storiche all'interno di un ordine religioso come la Compagnia di Gesù? Quali le vicende della sua identità missionaria⁷? Quali i riflessi della maggiore o minore centralità della missione nelle strategie di governo dell'ordine sulle modalità di accumulazione e di trasmissione di un 'sapere missionario'?

Ormai da molto tempo gli studiosi si sono accostati al tema delle missioni al di là e al di fuori dei consueti paradigmi della storiografia apologetica. Da questo punto di vista bisogna rilevare una differenza sensibile tra le missioni *ad intra* e le missioni *ad extra*, due ambiti di ricerca che hanno prodotto distinte storiografie, finora scarsamente comunicanti. Le missioni al popolo (missioni interne, o popolari che dir si voglia, talvolta oggettivamente poco distinguibili dalle campagne di predicazione che sin dal basso medioevo gli ordini mendicanti svolgevano in Europa) hanno registrato l'interesse della storiografia francese influenzata dalla sociologia e dall'antropologia religiosa (si pensi ai lavori di Alphonse Dupront, ma anche – prima di lui – di Louis Pérouas e di Gabriel Le Bras, impostazione sfociata poi negli studi di Marc Venard, Louis Châtelier e Jean Delumeau), ma a partire dagli anni Novanta e, precisamente, dalle ricerche di Adriano Prosperi, il tema delle missioni al popolo è stato affrontato anche – ed in maniera inedita – dal punto di vista del collegamento tra le campagne missionarie degli ordini con gli altri strumenti di sorveglianza sull'ortodossia religiosa dell'Europa del Cinquecento: l'Inquisizione e la confessione⁸. Si tratta di un filone storiografico prettamente italiano che è stato in grado, però, di suscitare in area iberica ricerche ispirate da prospettive analoghe⁹.

⁷ Cfr. P. Broggio, *La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo*, in G. Delille - S. Matthews-Grieco (edd), *Représentation et identité en Italie et en Europe (Xle-XIXe siècle)*, numero monografico di «Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Italie et Méditerranée», 115, 2003, 1, pp. 227-261.

⁸ Cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.

⁹ Cfr. E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000; S. Pastore, *Esercizi di carità, esercizi d'Inquisizione. Siviglia (1558-1564)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 37, 2001, 2, pp. 231-258; A. González

Tradizione storiografica completamente diversa quella che riguarda invece le missioni *ad extra*. In tale ambito la parola stessa ‘missione’ rappresenta una categoria forte, molto di più di quanto non si sia verificato per l’ambito interno, nel quale le parole ‘missione’ e ‘missionario’ si sono affermate non senza difficoltà; una categoria forte con suoi precisi connotati storici ed ecclesiologici e che assume sottintesi molto diversi a seconda che ci si riferisca alle Indie occidentali o a quelle orientali, a situazioni in cui la Chiesa si impiantò saldamente all’ombra dei governi coloniali e dei regimi di patronato oppure a esperienze di contatto con civiltà anche estremamente evolute e non politicamente dominate (si pensi alla Cina, al Giappone e al multiforme mondo africano). La missione è stata, da questo punto di vista, al centro del vasto fenomeno dell’acculturazione delle popolazioni native e ha segnato in maniera drammatica l’incontro/scontro tra l’Europa dominatrice e le altre culture¹⁰.

Che le due tradizioni storiografiche siano ancora oggi solo parzialmente comunicanti lo dimostrano anche le parole con cui Paolo Prodi ha recentemente discusso la questione delle missioni nel più ampio discorso sul «paradigma tridentino». Scrive Prodi:

«Questa è forse la problematica in cui la storiografia ha fatto più progressi negli ultimi anni sia per la pressione dei problemi posti dal nostro tempo – prima dal processo di de-colonizzazione, poi dalla globalizzazione – sia per il formarsi di nuovi gruppi di ricercatori che hanno emancipato questo settore della storia della Chiesa dal monopolio della storiografia confessionale dei vecchi ordini. Il rapporto tra colonizzazione e cristianizzazione, il problema delle missioni e dell’evangelizzazione nell’età della globalizzazione è diventato molto acuto e ha messo anche in crisi la stessa storiografia: un settore della storia della Chiesa, così importante un secolo fa e che sembrava quasi completamente cancellato dalla produzione scientifica, è riemerso con molta forza. La cosa più interessante, dal mio punto di vista, è che questi studi stanno dando nuove

Polvillo, *El gobierno de los otros. Confesión y control de la conciencia en la España Moderna*, Sevilla 2010; F. Palomo del Barrio, *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuitas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa 2003; G. Marcocci, *I custodi dell’ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma 2004; J.P. Paiva, *Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613)*, in «Lusitana Sacra», II serie, 15, 2003, pp. 43-76, e, dello stesso autore, *As missões internas*, in C. Moreira Azevedo (ed), *História religiosa de Portugal*, II: J.F. Marques - A. Camões Gouveia (edd), *Humanismos e reformas*, Lisboa 2000, pp. 239-250.

¹⁰ Cfr. T. Todorov, *La conquista dell’America. Il problema dell’altro*, Torino 1984 (ed. orig. Paris 1982); S. Gruzinski, *La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVIe-XVIIIe siècle)*, Paris 1988 (trad. it. *La colonizzazione dell’immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, Torino 1994); F. Cantù, *Coscienza d’America. Cronache di una memoria impossibile*, Roma 1992; A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo: storia di una polemica (1750-1900)*, Milano 2000; G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell’antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Milano 1977.

prospettive anche alla visione complessiva del paradigma tridentino in terra europea: sul governo centrale della curia romana, sull'amministrazione dei sacramenti, sulle iniziative di ricattolicizzazione nei paesi passati alla Riforma»¹¹.

Prodi coglie alla perfezione la portata innovativa delle più recenti ricerche sulle missioni *ad extra*, considerate in grado di gettare una luce nuova sulla configurazione degli assetti religiosi del postridentino e sulle strategie pastorali adottate nella stessa Europa, ma limita – significativamente, direi – il suo discorso alle iniziative missionarie cattoliche all'indirizzo dei protestanti, tralasciando l'importanza dell'immenso campo delle missioni al popolo (le cosiddette «missioni interne») per la comprensione del più vasto fenomeno della circolazione dei modelli pastorali e delle strategie di evangelizzazione. La realtà in cui gli aspiranti missionari si trovavano ad essere formati e ad agire non era quella che noi, avvezzi alla moderna missiologia, immaginiamo. Per quei missionari la rigida suddivisione tra gli ambiti dell'apostolato – «interno» ed «esterno» – o non esisteva o quantomeno era molto più sfumata di quanto possiamo immaginare ora¹². L'ambito delle missioni interne e quello delle missioni esterne comunicavano tra loro su piani diversi: anzitutto dal punto di vista spirituale, quello cioè del desiderio di missione o desiderio delle Indie (per riprendere il titolo del bel libro di Gian Carlo Roscioni)¹³, suscitato in vario modo nei giovani gesuiti e che questi erano portati ad esprimere e comunicare ai loro diretti superiori attraverso lo strumento della corrispondenza, ma anche dal punto di vista dei metodi di approccio alle popolazioni da evangelizzare, delle strategie di controllo della devianza religiosa, della proposta di modelli devozionali e di perfezione religiosa, della mediazione culturale in senso lato, della mediazione e del contenimento sociale¹⁴.

¹¹ P. Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia 2010, p. 187.

¹² Cfr. A. Prosperi, «Otras Indias»: missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi, in G. Garfagnini (ed), *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze 1982, pp. 205-34; D. Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris 2003; P. Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America*, Roma 2004.

¹³ G.C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino 2001.

¹⁴ «... l'une des lignes directrices des recherches récentes sur le terrain des missions d'évangélisation moderne a consisté à concevoir le rapport entre ce que l'on a appelé les 'Indes lointaines' et les 'Indes intérieures', c'est-à-dire les régions d'Europe en direction desquelles s'effectuaient des opérations, non pas d'évangélisation, mais de 'rechristianisation', principalement dans la dynamique de la Contre-Réforme catholique ... Dans cette perspective, on s'est intéressé à la manière dont les opérations 'projetées', comme on le dirait dans le langage militaire d'aujourd'hui, prolongeaient ou préparaient des opérations 'intérieures', et comment un discours et une technique s'ordonnaient dans ce cadre spéculaire. Mais on a rarement, jusqu'ici, mit tout ceci en parallèle avec ce qui c'est caractérisé dans l'anthropologie contemporaine comme un 'détour', entendu tout à la fois comme un rapport critique aux terrains lointains dans la découverte d'une distance du proche et

Sebbene ciascun missionario sia a tutti gli effetti un mondo a sé, taluni aspetti della biografia di Chini non possono non spingere lo studioso a riconnettere la sua esperienza a quella di altri padri che operarono in contesti missionari anche molto diversi da quello del gesuita trentino ma che denotano comunque parallelismi intellettuali, spirituali e metodologici di un certo interesse. Evocando le vicende di gesuiti contemporanei di Chini che operarono nel contesto spagnolo – nel quale il nostro gesuita si trovò ad essere inserito – possiamo forse tentare di capire con maggiore profondità quanto il mondo missionario della Compagnia di Gesù fosse una realtà complessa e non univoca, che sfugge sia alla rigida suddivisione e separatezza tra i ‘campi dell’apostolato’, sia agli schematismi a cui anche la recente storiografia ha spesso ceduto.

Diego Luis de Sanvítores (1627-1672) fu, ad esempio, uno dei pochi missionari gesuiti spagnoli che operarono in maniera significativa sia nelle missioni interne che in quelle *ad extra*¹⁵. Sin da molto giovane, come accadeva del resto a quasi tutti i suoi confratelli, combinò gli impegni di studio con l’attività apostolica; ma l’incontro decisivo per la vita di Sanvítores fu con Jerónimo López, probabilmente il più importante missionario popolare spagnolo del XVII secolo, con il quale si trovò a collaborare nella missione di Madrid, iniziata su petizione dell’arcivescovo di Toledo Baltasar de Moscoso nell’aprile del 1653. Fu quello un momento importante per l’attività missionaria dei gesuiti in Spagna, in quanto, stando almeno a ciò che riferiscono le biografie, il passaggio di López in Castiglia suscitò almeno due vocazioni missionarie degne di nota, quella di Diego Luis de Sanvítores, appunto, e quella di Gabriel Guillén, altra grande figura missionaria della seconda metà del XVII secolo, che si dedicò interamente alle missioni popolari dal 1666 al 1675, anno della sua morte per tifo.

Che le due vocazioni siano nate insieme, e grazie al carisma esercitato da un missionario come Jerónimo López, non è una coincidenza di poco

comme une effective expérience de cette distance du proche avec des instruments forgés dans la pratique des lointains»: P.-A. Fabre, *Pour une histoire spirituelle des savoirs dans l'espace du monde moderne. Esquisse d'un point de vue*, in C. De Castelneau-L'Estoile - M.L. Copete - A. Maldavsky - I. Županov (edd), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs*, p. 451.

¹⁵ C'è da dire che, nonostante la forte unità ideale dell’attività missionaria all’interno della Compagnia di Gesù, la circolazione degli operai apostolici tra campo interno e campo esterno, tra missioni *ad intra* e missioni *ad extra*, costituiva in realtà un evento raro. Il rientro di un padre già residente in terra di missione non poteva essere ben visto dalla Curia generalizia, in quanto avrebbe dato adito in Europa a dubbi e perplessità circa le condizioni e il successo dell’attività missionaria extraeuropea, quando invece tutti gli sforzi dovevano essere orientati alla celebrazione dell’impresa dell’evangelizzazione delle Indie al fine di suscitare edificazione e nuove vocazioni.

conto, soprattutto dal punto di vista della retorica gesuitica, perché Sanvítores e Guillén rappresentano le due facce della vocazione missionaria della Compagnia di Gesù: entrambi, dopo vari anni di insegnamento, in cui non smisero mai di praticare missioni nei luoghi non lontani dal collegio di appartenenza, si sentirono a un certo punto chiamati a dedicarsi interamente al ministero che fino a quel momento era stato solamente uno tra i molti. Sanvítores riuscì ad ottenere la licenza per il passaggio alle Filippine per poi diventare il primo evangelizzatore delle isole Marianne, 'frontiera' missionaria dell'Oriente; il secondo, invece, fece richiesta di essere impiegato nell'attività missionaria interna, che avrebbe svolto in gran parte insieme con Tirso González de Santalla in Castiglia, Estremadura, Andalusia e Aragona¹⁶. La decisione di Guillén di dedicarsi all'attività missionaria è contestuale a quella di Tirso González, come testimonia questo passaggio della lettera edificante scritta da Francisco García ai padri della Provincia gesuitica di Toledo:

«Fino a che, mentre stava insegnando teologia a Toledo, [il p. Guillén] si sentì chiamare efficacemente da Dio per diventare missionario; e nello stesso momento ricevette una lettera da un altro padre dei nostri, Maestro all'Università di Salamanca [il p. Tirso González] che lo invitava a lasciare le loro cattedre e a dedicarsi al ministero delle missioni»¹⁷.

Guillén e Sanvítores, compagni di studio ad Alcalá de Henares, si tennero in stretto contatto epistolare fino al termine della propria vita, ciascuno informando l'altro circa lo sviluppo della propria attività di evangelizzazione. La storiografia conosce bene l'importanza, nella scoperta delle Indie interne, dell'invio della corrispondenza edificante dalle lontane province d'oltremare verso l'Europa¹⁸. La corrispondenza privata tra i

¹⁶ Gabriel Guillén nacque nello stesso anno di Sanvítores a Cariñena, nella diocesi di Saragozza, ed entrò nella Compagnia nel collegio di Alcalá de Henares il 7 aprile 1648. Cfr. C.E. O'Neill - J.M. Domínguez (edd), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Roma - Madrid 2001, *sub vocem*.

¹⁷ *Carta del Padre Francisco Garcia Vice Rector de la Casa de Probacion de la Compañía de Jesus de Madrid, para los Padres Superiores de la misma Compañía de la Provincia de Toledo, sobre la muerte, y virtudes del Padre Juan Gabriel Guillen*, Real Academia de la Historia, Madrid, *Papeles Varios de los Jesuitas*, t. 19, doc. 14, c. 1v: «Hasta que estando leyendo Theología en Toledo, se sintió [il p. Guillén] llamar eficazmente de Dios para Missionero; y juntamente recibió una carta de otro padre de los nuestros, Maestro en la Universidad de Salamanca [il p. Tirso González], que le comidava á que dexassen las Cátedras, y se dedicassen al ministerio de las Misiones». Sull'attività missionaria di Tirso González de Santalla cfr. F.L. Rico Callado, *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*, Valencia 2006, *passim*. Su González generale della Compagnia e teologo morale si veda ora J.P. Gay, *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705)*, Farnham - Burlington 2012.

¹⁸ Si veda a tale proposito il già ricordato caso del padre Silvestro Landini, che riceveva regolarmente da Juan de Polanco le copie delle lettere dei missionari delle Indie; cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, p. 557.

padri – come si vede bene in questo caso – assolveva ad una funzione edificante analoga: essa era uno strumento, talvolta persino specificamente prescritto, atto non solo a suscitare vocazioni missionarie ma anche a tenerle costantemente vive.

Jerónimo López, Diego Luis de Sanvítores, Gabriel Guillén, Tirso González de Santalla in Spagna, così come Paolo Segneri senior, Antonio Balducci, Fulvio Fontana in Italia, operarono in un contesto, quello del nostro Eusebio Chini, sensibilmente diverso rispetto agli anni della sperimentazione del metodo missionario gesuitico, gli anni di Francesco Saverio, di Manuel da Nóbrega, e di Silvestro Landini nel campo interno. Nel giro di un secolo non fu solo il metodo missionario a fissarsi e a diventare materia di apprendimento, anche se sostanzialmente sul campo, per le giovani leve dell'ordine; nel tardo Seicento fu anche l'immagine della missione, e l'immagine dell'oggetto stesso delle missioni, a cambiare rispetto agli anni in cui la retorica gesuitica costruiva le «Indias de por acá», le «nostre Indie», un'immagine che così tanto successo ebbe a partire dalla metà del Cinquecento, quando fu chiara ai vertici dell'ordine l'urgenza del recupero delle popolazioni rurali isolate e abbandonate da un punto di vista spirituale. È sempre la corrispondenza di Sanvítores a darci un saggio del cambiamento avvenuto. Nella sua lettera di richiesta di invio in missione, datata 1659, il gesuita di Burgos spiegava che all'origine della propria vocazione missionaria c'era un episodio accaduto nel novembre del 1657: durante una grave malattia aveva ricevuto una lettera dell'arcivescovo di Toledo che lo pregava di dedicarsi totalmente alle missioni. Decise allora di fare voto, sotto il patrocinio di san Francesco Saverio:

«che da quel momento in avanti avrei dovuto impiegare tutta la mia vita, e tutte le mie forze, nel ministero delle missioni, in primo luogo tra gli infedeli, e se questo non fosse stato possibile, tra i fedeli, secondo le disposizioni dei superiori e l'Istituto della Compagnia di Gesù»¹⁹.

Anche Eusebio Francesco Chini fece voto, sotto il patrocinio di san Francesco Saverio, di dedicarsi alle missioni al termine di una malattia, e fu proprio per questa ragione che decise di aggiungere il nome Francesco al proprio nome di battesimo, prova di un uso consapevole, da

¹⁹ Francisco García, *Vida y Martyrio de el Venerable Padre Diego Luis de Sanvítores de la Compañía de Jesús, Primer Apostol de las Islas Marianas y sucessos de estas Islas desde el año de mil seiscientos y sesenta y ocho, asta el de mil seiscientos y ochenta y uno*, Madrid, Ivan García Infanzón, 1683, p. 71: «que desde allí adelante avía de emplear toda mi vida, y fuerças, en el ministerio de las Misiones, primeramente entre los Infieles, y mientras esto no se permitiese, entre los Fieles, según la disposición de los Superiores, y el Instituto de la Compañía de Jesús».

parte dei giovani gesuiti, di paradigmi mistico-retorici ben inculcati nel corso degli anni della loro formazione, e prova anche della imposizione di precisi moduli agiografici nella composizione delle biografie dei missionari illustri²⁰.

Ma c'è di più. Sempre secondo la biografia di Francisco García, nel corso di una seconda malattia Sanvítores ebbe una visione: gli apparve un villaggio povero ed abbandonato ed udì una voce che gli intimava: «Evangelizzare pauperibus misi te»; Sanvítores identificò da subito quel villaggio con il Giappone. La stessa visione il gesuita la ebbe qualche tempo dopo, nel suo viaggio in nave dal Messico alle Filippine, mentre costeggiava le isole Marianne: secondo García Sanvítores capì allora che il luogo della visione doveva essere proprio quello²¹. Il viaggio del gesuita dalla Spagna al Messico, dal Messico alle Filippine, e dalle Filippine alle Marianne viene allora fatto apparire come una peregrinazione alla ricerca non tanto degli infedeli ma dei più poveri e bisognosi. Il termine «povero» diventa nel tardo Seicento un sinonimo perfetto di «infedele». Il Giappone fu sempre una delle destinazioni più richieste dagli *indipetae*, i giovani gesuiti che chiedevano l'invio nelle Indie, più che altro a causa del suo alto livello di civiltà, ma ciò non impedì a Sanvítores di identificare delle case povere e in stato di totale abbandono – quelle della sua visione – con l'evoluto Giappone. Si tratta certamente di povertà spirituale, ma che non va disgiunta dalla povertà materiale: il riferimento è proprio a delle anime che «erano nude dei beni della terra». Il cambio semantico non può che attirare l'attenzione, perché mette sull'identico piano i contadini spagnoli e gli indios delle Marianne in modo diverso rispetto ad un secolo prima²². Se prima il contadino europeo era barbaro e selvaggio allo stesso modo dell'infedele americano, ora quest'ultimo è tanto povero quanto il contadino europeo, aprendo un varco di enorme portata storica verso il concetto a noi contemporaneo della missione in quanto strumento di aiuto materiale a popolazioni più povere.

Nel tardo Seicento, gli anni della piena maturità missionaria di padre Chini, non fu più facendo apparire le campagne europee come delle

²⁰ Sulla biografia di Chini si vedano: B. Bolognani, *Padre e pioniere. E.F. Chini S.J., missionario, scrittore, geografo*, Trento 1983; H.E. Bolton, *Rim of Christendom. A Biography of Eusebio Francesco Kino, Pacific Coast Pioneer*, New York 1936; E.J. Burrus, *Kino, Eusebio Francisco*, in C.E. O'Neill - J.M. Domínguez (edd), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, III, pp. 2194-2195.

²¹ F. García, *Vida y Martyrio de el Venerable Padre Diego Luis de Sanvítores*, p. 113.

²² Sulla povertà come uno dei punti di contatto tra apostolato interno ed esterno cfr. A. Prosperi, *L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 1992, pp. 189-220, in particolare pp. 214 ss.

Indie di ignoranza che si cercò di suscitare vocazioni per l'apostolato popolare. Una lettera dalle Filippine di Diego Luis de Sanvítores riflette molto bene tale cambiamento di strategia. «Non tutti i desideri di Indie» – scriveva il gesuita – «Dio li dà affinché si compiano nelle Indie», bensì «molti esistono affinché i ministeri d'Europa si facciano Indie». Non sono più le popolazioni marginali dei paesi europei ad essere «Indie»; sono i ministeri della Compagnia che devono «farsi Indie», che si fanno Indie. La differenza è sostanziale. Il tentativo è quello di convertire un indistinto desiderio di esotico, di conversione dell'infedeltà, in desiderio di missione: «in realtà, proprio per le missioni di villaggio in villaggio ci sono ancora più opportunità in Europa», anche se poi Sanvítores, per tirare acqua al proprio mulino, aggiunge che «quelle di quaggiù sono più necessarie a causa della maggiore carenza di sacerdoti»²³.

La propaganda vocazionale fu un problema costante, ed interessava le province europee al pari di quelle extra-europee. In queste ultime, specie nei territori di lunga colonizzazione come il Messico, si riproduceva la stessa situazione della Spagna, con un 'interno', rappresentato dalle missioni circolari a spagnoli e indios cristiani, ed un 'esterno', come le missioni di conversione del Nord del paese, o quelle della Bassa California fondate proprio da Chini, o addirittura le isole Marianne, vere e proprie «Indie del Messico». Al fine di attrarre vocazioni verso il meno appariscente apostolato itinerante, in Europa come in America si puntò allora sulla costruzione di un modello missionario in cui l'eroicità dell'impresa non stava tanto nel possibile mirabolante martirio o nell'asprezza di un interminabile viaggio transoceanico, bensì nella possibilità di sperimentare su di sé tutte le virtù più alte della vita religiosa: la carità, lo spirito di abnegazione, la mortificazione personale e la penitenza, l'obbedienza, la povertà, lo zelo per le anime ed infine l'itineranza, aspirazione mai sopita nella Compagnia. Nelle missioni popolari in Spagna o in Italia sarebbe stato senza dubbio difficile perdere la vita in maniera violenta, ma la prospettiva era quella di consumarsi lentamente nelle fatiche della missione.

In un contesto sempre più marcato dallo sviluppo della società coloniale, dal meticcio e dalla promiscuità (in ambito urbano) tra popolazione europea e popolazione indigena, essere missionario nel Nuovo Mondo voleva dire svolgere un compito che sempre meno si differenziava da quello portato avanti dai missionari popolari in terra europea. Non bi-

²³ *Copia de una carta del P.e Diego Luis de Sanvitores escrita en Philipinas a 22 de Julio de 1663*, Archivum Romanum Societatis Iesu (d'ora in poi ARSI), *Philipp.* 13, c. 4r-v.

sogna stupirsi, infatti, se la biografia di Jerónimo López, prima grande figura di missionario popolare della Spagna secentesca, divenne – dopo meno di dieci anni dalla sua prima edizione – materiale ordinario di lettura nel collegio della Compagnia di Lima.

Altra questione di primaria importanza per contestualizzare la vicenda di padre Chini è il rapporto tra apostolato e attività intellettuale, tra apostolato e formazione, tra apostolato e insegnamento; in termini più generali tra pastorale e cultura. Non tutti i padri, infatti, erano in grado di coniugare zelo apostolico e attività scientifica come il gesuita trentino; non tutti erano dei missionari-*savants*²⁴. Lo studio, la formazione, l'attività intellettuale sono stati considerati in modo molto diverso in ciascun ordine religioso impegnato nell'attività pastorale, ricevendo di volta in volta attenzione più o meno grande e giudizi più o meno positivi sulla scorta dei diversi carismi e testi fondativi e delle diverse tendenze spirituali dominanti all'interno dell'ordine in un determinato periodo storico. Si tratta dunque di un problema che ha interessato tutti gli ordini religiosi impegnati nell'apostolato missionario e con cui, con particolare attenzione, gli organi di governo della Compagnia di Gesù dovettero misurarsi sin dai primissimi anni. Ordine nato come missionario, impegnato in un quarto voto di obbedienza al pontefice *circa missiones*, la Compagnia divenne ben presto – sulla base di una intuizione *in itinere* dello stesso Ignazio di Loyola – un ordine insegnante i cui membri erano universalmente riconosciuti come estremamente preparati e colti²⁵. Difficile allora, talvolta, coniugare in maniera armonica le esigenze di formazione, insegnamento nei collegi e produzione dottrinale e scientifica con lo slancio missionario e l'ideale dell'itineranza apostolica²⁶.

Il 10 gennaio 1590 Pedro Tejeda, consultore del collegio gesuitico di Goa, scrisse al preposito generale della Compagnia, Claudio Acquaviva, per ringraziarlo della lettera esortatoria alle missioni che il generale aveva inviato alle Indie orientali un anno prima. Secondo Tejeda essa era arrivata proprio nel momento giusto, perché il livello della tensione apostolica in quel collegio era tutt'altro che soddisfacente.

²⁴ Cfr. A. Romano, *Sciences et mission: le cas jésuite*, numero monografico di «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», 148, 2002, pp. 71-228, e, della stessa autrice, *Les jésuites entre apostolat missionnaire et activité scientifique (XVIe-XVIIe siècles)*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 74, 2005, 147, pp. 213-236.

²⁵ Cfr. L. Lucács, *De origine collegiorum externorum deque controversis circa eorum paupertatem abortis*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 29, 1960, 58, pp. 189-245; 30, 1961, 59, pp. 1-89; P. de Leturia, *Pourquoi la Compagnie de Jésus devint un ordre enseignant*, «Christus», 27, 1960, pp. 305-328; J.W. O'Malley, *Los primeros jesuitas*, Bilbao - Santander s.d. pp. 249-298.

²⁶ Cfr. P. Broggio, *La questione dell'identità missionaria*, pp. 227-261.

«Nel Collegio di Goa – scriveva il procuratore – è pieno di nostri studenti, e li cresciamo con grande fatica, e dopo che questi si sono fatti dottori vogliono diventare predicatori e non c'è modo poi di indirizzarli verso il negozio della conversione, né di fargli apprendere la lingua [indigena]»;

è necessario ricordare a questi giovani che essi si trovano in India principalmente per

«il faticoso ufficio della santa conversione [e per tale ufficio] non serve a molto tutta la teologia di San Tommaso se manca la carità per il bene delle anime, e la cieca obbedienza per impiegarsi in un ministero così apostolico, come è quello del bene delle anime»²⁷.

Tejeda riferiva poi al generale, non senza un certo allarmismo, un'opinione che si stava facendo sempre più strada tra i gesuiti del luogo, ossia che ad essere inviati ad evangelizzare i nativi erano solo i «mancos y alejados», ossia «gente de poco saber»²⁸. Male non farebbe – continuava il consultore – agli stessi rettori dei collegi

«prima di farli rettori, di impiegargli qualche anno nella suddetta conversione affinché essi acquisiscano scienza sperimentale, la cui mancanza causa molto spesso diversi problemi tra i sudditi e i rettori»²⁹.

A fare da contrappunto alla testimonianza di Tejeda è quella del padre Diego Álvarez de Paz, ugualmente rivelatrice di un modo, anche se diametralmente opposto, di considerare l'attività missionaria al di fuori dell'Europa. Álvarez de Paz era rettore del collegio del Cuzco (in seguito sarebbe diventato provinciale) quando nel 1601 scrisse un'accesa lettera ad Acquaviva a seguito della decisione, presa nel corso della quinta Congregazione provinciale del Perù svoltasi nel 1595 e confermata subito dopo dallo stesso generale, che rendeva obbligatorio per tutti i gesuiti residenti in Perù l'apprendimento delle lingue indigene, intendendo così implicitamente che tutti avrebbero potuto essere impiegati nelle missioni tra i nativi.

²⁷ *Documenta Indica*, XV (*Monumenta Historica Societatis Iesu*), Romae 1981, p. 505: «El collegio de Goa ... está lleno de estudiantes nuestros, y criámoslos con gran trabajo, y después de hechos doctores, quieren ser predicadores [con gli europei] y no hay después poderse inclinar al negocio de la conversión, ni aprender la lengua ...; el officio trabajoso de la sancta conversión [e per tale ufficio] haze poco al caso toda la theología de S. Thomás, si faltar la charidad para el bien de las almas, y ciega obediencia para se ocupar en officio tan apostólico, como es el bien dellas».

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*: «antes de los hazer rectores, ocuparse algunos años en la sobredicta conversión para tener sciencia experimental, la qual falta causa muchas vezes muchos trabajos entre los súbditos y rectores».

Álvarez de Paz non riteneva concepibile che anche chi non aveva rapporti con gli indios avesse dovuto impiegare energie per apprendere le loro lingue. Non si può essere tutti missionari, così come in Europa non si può essere tutti predicatori e confessori, essendo fondamentale poter disporre di soggetti sufficientemente preparati per occupare posti di governo: «Per occuparsi degli indios – scrive il rettore – la Provincia si priva di soggetti che potrebbero esserle utili in cose di maggiore importanza, mentre invece si inviano in missioni molto remote», ma ciò che è più interessante è che Álvarez de Paz giudicava il ministero apostolico come un'occupazione addirittura esiziale nei soggetti più promettenti. Il padre Luis de Valdivia, inviato in Cile con la prima spedizione del 1593 «essendo preparatissimo per leggere teologia», cosa sarebbe diventato – si chiede Paz – «dopo sei o sette anni di distrazione»? Stesso dicasi per i padri Lorenzana e Romero, mandati nel Tucumán, che avevano tutte le qualità necessarie per diventare rettori di un qualsiasi collegio della Compagnia, e per i quali ora, «dopo una missione così lunga e dopo essere stato così tanto tempo lontano dai collegi», il rettore dice di non sapere più se sono adatti ai posti di governo «per il fatto che queste missioni mutano molto coloro che vi partecipano»³⁰.

In questo caso la missione era concepita come una 'distrazione' in grado di «mutare» (nel senso di peggiorare) le capacità di governo dei soggetti. Una vera e propria spaccatura sembra essersi originata all'interno della Compagnia, e la scaturigine remota si può far risalire a quell'incompiuta armonizzazione, cui Acquaviva si dedicò con un impegno ed una capacità di intuizione fuori dal comune, tra l'originaria vocazione all'itineranza e la successiva stabilizzazione derivante dall'attività docente di cui si ha traccia anche nelle *Costituzioni* ignaziane. Di fronte alle insistenze di Acquaviva tendenti a subordinare qualsiasi altra attività di una provincia 'missionaria' alla conversione degli indigeni, il rettore del collegio del Cuzco reagiva chiamando in causa l'identità stessa del corpo religioso: la missione non poteva essere l'unica modalità possibile dell'essere gesuita, anche in terra d'infedeli.

Il conflitto doveva essere davvero di stretta attualità nella vita quotidiana dei collegi delle provincia peruviana. In quello stesso collegio del Cuzco

³⁰ Il padre Diego Alvarez de Paz a Claudio Acquaviva, Cuzco 12 dicembre 1601, in *Monumenta Peruana (1600-1602)*, VII (*Monumenta Historica Societatis Iesu*), Romae 1981, p. 617; «después de misión tan larga y de andar tanto tiempo fuera de collegios ... por mudar mucho estas misiones a los que andan en ellas»; sul tema cfr. anche A. Maldavsky, *Cartas Anuas y misiones de la Compañía de Jesús en el Perú: siglos XVI-XVII*, in M. Polia Meconi (ed), *La cosmovisión religiosa andina*, Lima 1999, pp. 53-55.

governato da Álvarez de Paz dimorava il padre Gregorio de Cisneros, infaticabile missionario, che solo pochi mesi prima del rettore, nel marzo del 1601, si era indirizzato al Generale per richiedere misure atte a dare concreta esecuzione alle disposizioni che lui stesso, in più occasioni, aveva emanato sul tema delle missioni nella provincia peruviana. Affinché tutti i padri apprendessero le lingue indigene il missionario proponeva l'istituzione di una residenza specificamente concepita a tale scopo; per ciò che attiene allo svolgimento il più costante possibile delle missioni Cisneros chiedeva che venisse ordinato che

«ciascuno esca in missione due volte, e che in questo collegio vi sia un numero sufficiente di soggetti per svolgerle. Terminata la missione quei due, che partano altri due, in modo che sempre nella stagione delle piogge si stia in missione»³¹.

In accordo con le numerose disposizioni di Acquaviva, Cisneros auspicava una provincia totalmente dedicata al ministero itinerante, un disegno che era lungi dal raccogliere l'unanimità dei consensi, anche perché in Perù alla polemica tra insegnamento ed attività apostolica si sommava inevitabilmente il vivo dibattito sorto in quegli anni circa la strategia più adatta da adottare per la conversione degli indigeni.

Le parole di Cisneros, operante a Cuzco, nel lontano Perù, non sono comunque così diverse da quelle che Jerónimo López avrebbe scritto in Spagna qualche decennio più tardi. Per Cisneros tutti i padri residenti nei collegi avrebbero dovuto esercitarsi nel ministero della predicazione e della catechesi agli indios, la fascia della popolazione certamente più bisognosa di cura spirituale. Nei luoghi in cui non c'erano più selvaggi da convertire e cristianizzare gli indios cristiani non erano considerati in maniera così diversa rispetto ai *rudes* delle città o delle campagne europee. Per López la missione si configurava come un esercizio di umiltà, di obbedienza, di estrinsecazione dell'esempio di una vita retta più che dimostrazione della *ars oratoria* in quanto tale. La decisione di dedicarsi al ministero apostolico non avrebbe dovuto nascere dalla pura inclinazione personale; il missionario è per definizione qualcuno che viene inviato, in primo luogo da Dio, nella pratica dal superiore. Il religioso può offrirsi in maniera discreta, ma come in tutti gli altri campi si deve rimettere completamente alle decisioni dei superiori. L'avere particolari doti naturali per la predicazione o per l'ascolto delle

³¹ Il padre Gregorio de Cisneros a Claudio Acquaviva, Cuzco 18 marzo 1601, in *Monumenta Peruana (1600-1602)*, p. 286: «que cada uno salga dos vezes a misiones, y que en este colligio aya gente bastante para hazella. Acabados dos, que salgan otros dos, de suerte que siempre en el tiempo que dan lugar las aguas, se esté en misiones».

confessioni è naturalmente una circostanza che deve essere presa in considerazione dal superiore nel momento della scelta, ma l'obbedienza e la preghiera devono prevalere sulla virtù e sulle capacità personali (e quindi anche sulle conoscenze acquisite). La perfetta predicazione era quindi il risultato dell'interazione di componenti diverse: le conoscenze teologiche e retoriche avrebbero dovuto accompagnarsi al fervore della salvezza delle anime e all'esempio di una vita santa. Fervore ed esempio erano considerati superiori alla dottrina, perché «nella conversione del peccatore influisce di più l'esempio del predicatore che la dottrina, perché la vita perfetta persuade e vince, operando, che è la retorica più efficace e potente». Era soprattutto l'immagine del predicatore, intesa come complesso insieme di azioni manifeste indirizzate all'uditorio, a convincere l'intelligenza e a muovere la volontà dei fedeli, perché «le opere entrano dagli occhi, le parole dalle orecchie, e con più facilità il cuore si arrende a ciò che vede che a ciò che ascolta»³².

Altra prescrizione riguardava la scelta dell'obiettivo della predicazione. Lo sforzo principale avrebbe dovuto indirizzarsi alle popolazioni più emarginate, abbandonate, maggiormente bisognose di una guida spirituale. López esprime una preferenza ben precisa: bisognava preoccuparsi soprattutto dei villaggi piccoli, meglio ancora se di montagna, perché di solito in essi vi risiedeva un solo sacerdote e quindi un solo confessore, perché c'era maggiore ignoranza dei principî della fede, ma soprattutto perché lì la gente era più povera:

«Il nostro Venerabile Padre preferiva predicare nei piccoli villaggi piuttosto che in quelli popolosi, perché guardava con maggior affetto ai poveri in quanto persone indifese e inermi; e anche perché trovava in loro maggiore disposizione ad accogliere la parola di Dio, e così era solito dire: che Dio lo aveva scelto come predicatore dei poveri, ripetendo le parole del Salvatore 'Evangelizare pauperibus missus sum'»³³.

La povertà, concetto centrale – come abbiamo visto – nella «conversione missionaria» di Sanvítores, è un termine polisemico: è sì una

³² Martín de La Naja, *El Misionero perfecto. Deducido de la vida, virtudes, predicacion, y misiones del Venerable, y Apostolico Predicador, Padre Geronimo Lopez, de la Compañia de Jesus. Con una practica muy cumplida, de la perfecta forma de azer Misiones ...*, Zaragoza, por Pasqual Bueno, 1678, p. 99: «mas influye, en la conversión del pecador, el exemplo del Predicador, que la doctrina, porque la vida perfecta, persuade, y vence, obrando, que es la Retórica más eficaz, y poderosa ... las obras entran por los ojos, las palabras por los oídos, y más fácilmente se rinde el corazón, a lo que ve, que a lo que oye».

³³ *Ibidem*, p. 109: «Nuestro] V. P. más se inclinava a predicar en pueblos pequeños, que en populosos, porqué a los pobres como gente desvalida, y desamparada mirava con mayor cariño; y también porqué los hallava mas bien dispuesto, para recibir la palabra de Dios, y assi solia dezir: Que Dios le avia escogido por Predicador de Pobres, repitiendo las palabras del Salvador, 'Evangelizare pauperibus missus sum'».

situazione di mancanza, materiale e spirituale, ma è anche un concetto positivo, perché la semplicità e l'umiltà che si accompagna alla povertà rende il fedele maggiormente disposto ad accogliere il messaggio del missionario. Specularmente lo stesso discorso vale per il predicatore, poiché nei luoghi che offrono meno comodità temporali i risultati sono di gran lunga maggiori, e le mortificazioni patite vengono in tal modo ampiamente ricompensate.

Se per alcuni la missione, in quanto ministero 'esterno', era in antitesi rispetto alla vita spirituale e alla perfezione religiosa³⁴ (ed in questi termini si pose il dibattito intorno alla necessità di darsi alle missioni in altri ordini religiosi, come ad esempio i cappuccini o i carmelitani scalzi)³⁵, qui è la vita di collegio ad essere additata come il maggiore freno alla piena realizzazione del 'carisma' di una Compagnia di Gesù itinerante, così come era stata pensata dal fondatore, ma ormai così fortemente compromessa con il ministero dell'insegnamento. Il predicatore, se vuole ottenere molti frutti, deve continuamente cambiare di luogo, perché «l'esperienza gli aveva insegnato che quando il predicatore è nuovo, e non conosciuto, è più stimato e incomparabilmente maggiore è il frutto della sua predicazione, rispetto a quando è già conosciuto e molto trattato»³⁶.

Appare qui in tutta evidenza il significato della missione come conquista di terre vergini e mai battute da altri religiosi, attratta nel suo movimento da un esotico interno che alla metà del Seicento aveva perso i tratti della *sauvagerie* tipici delle «nostre Indie» dei resoconti missionari di un secolo prima. Nella biografia di Jerónimo López, uscita circa venti anni prima di quella di Julien Maunoir, paradigmatica figura di missionario popolare

³⁴ Si veda ad esempio il dibattito sorto tra i gesuiti della provincia d'Aquitania che traspare nella carte dell'inchiesta *De detrimenta Societatis*, studiato da Michel de Certeau, *La réforme de l'intérieure au temps d'Acquaviva*, in *Les jésuites. Spiritualité et activité. Jalons d'une histoire*, Paris - Rome 1974, pp. 53-69.

³⁵ Secondo il cappuccino francese Yves de Paris c'erano due «extremités également dangereuses» dalle quali il perfetto religioso doveva accuratamente rifuggire: da una parte «aller en foule dans les missions étrangères chez les Infidèles», dall'altra «vivre dans les deserts tout à fait écartez du monde», Yves de Paris, *Instructions religieuses tirées des Annales de l'ordre de S. François*, Paris, Thierry, 1662, citato da B. Dompnier, *Tensions et conflits autour des missions dans les ordres religieux au XVIIe siècle*, in M.C. Giannini (ed), *Il clero regolare nell'Europa d'antico regime: conflittualità, politica e cultura (secoli XVI-XVIII)*, in «Cheiron», 22, 2005, 43-44, pp. 159-184. Sui carmelitani si veda soprattutto il contributo dottrinale di Tomás de Jesús, espresso soprattutto nella sua opera *Stimulus missionum sive de Propaganda a religiosis per universum orbem fide*, pubblicato a Roma nel 1610, su cui si rimanda alla molto datata biografia scritta da p. Tommaso di Gesù, Roma 1936.

³⁶ M. de La Naja, *El Misionero perfecto*, p. 109: «la experiencia le avía enseñado, que quando el Predicador es nuevo, y no conocido, es más estimado, y mayor sin comparación el fruto de su predicación, que quando le tienen conocido, y muy tratado».

francese della seconda metà del Seicento, che porta significativamente lo stesso titolo (*Le parfait missionnaire*)³⁷, il problema dell'ignoranza è certamente presente, specie quando l'autore si sofferma a descrivere l'operato del missionario nelle zone montuose dei Pirenei, ma siamo ben lontani dagli orizzonti di bestialità tratteggiati da altri autori per altre zone del continente europeo: le «spesse e palpabili tenebre di ignoranza» – erano innanzitutto il risultato della – «tanta trascuratezza dei parroci e dei sacerdoti nell'insegnare alle loro pecorelle il cammino del cielo»³⁸; lo strumento più efficace per squarciare le tenebre dell'ignoranza era l'insegnamento della dottrina.

A fare da contrappunto alla spiritualità missionaria di un Gregorio de Cisneros o di un Jerónimo López sono le vicende di tutti quei missionari che, come del resto lo stesso Eusebio Francesco Chini, coniugarono lo zelo apostolico con l'attività intellettuale e scientifica. Uno di questi fu il gesuita italiano Niccolò Mascardi (1624-1674). Nato da nobile famiglia a Sarzana, in Lunigiana, entrò nella Compagnia di Gesù nel 1638. Al termine del noviziato studiò per due anni retorica (1640-1642) e altri tre anni filosofia (1642-1645) nel Collegio Romano. A Roma fu allievo del matematico ed erudito tedesco Athanasius Kircher, con il quale avrebbe conservato negli anni successivi una fitta corrispondenza epistolare attraverso la quale fornì dettagliati resoconti della propria attività di esplorazione e di osservazione geografico-astronomica.

Fu in questi anni romani di studio che maturò in Mascardi la vocazione per la missione lontana. In una prima lettera, datata 1640, espresse al generale Vitelleschi la sua intenzione di partire, «non volendo, né potendo senza gran dolore sopportare, che tante anime ricomprate col pretioso sangue di Christo periscano»³⁹; nel 1643 Mascardi reiterò la sua richiesta di invio, precisando che «ogni giorno più [il Signore] mi accresce il desiderio che, tanti anni sono, mi ha dato di lasciare le comodità di Europa, et esiliarmi nelle estreme parti del mondo e vivere ivi sconosciuto tra mille fatiche per il mio Dio»⁴⁰. E fu proprio in questi anni che giunse dal Cile, nelle vesti di procuratore, il padre Alonso de Ovalle, che nel 1646 avrebbe pubblicato proprio a Roma, in italiano e in spagnolo, la *Historica Relatione del Regno di Chile*, uno dei testi fonda-

³⁷ Cfr. Antoine Boschet, *Le parfait missionnaire, ou la vie du R.P. Julien Maunoir*, Paris, J. Anisson, 1697.

³⁸ M. de La Naja, *El Misionero Perfecto*, p. 204: «espesas y palpables tinieblas de ignorancia ... tanto descuido de los Párocos, y Curas de almas, de enseñar a sus ovejas el camino de el Cielo».

³⁹ ARSI, *Fondo Gesuitico*, *Indipetae* 11, c. 426.

⁴⁰ ARSI, *Fondo Gesuitico*, *Indipetae* 13, c. 132.

tori della storiografia del Cile coloniale. Ovalle era incaricato, tra le altre cose, di suscitare vocazioni per la missione cilena e di tornare nel Nuovo Mondo con un nutrito seguito di volenterosi operai apostolici. Mascardi ricopriva l'incarico di *magister primae classis* e *praefectus congregationis scholarium* nel collegio di Orvieto quando ricevette l'autorizzazione dal generale della Compagnia e dal padre (il quale aveva espresso il suo dissenso in merito) alla partenza per il Nuovo Mondo.

Il suo viaggio ebbe inizio presumibilmente nel marzo del 1647 a Genova, pertanto prima del ritorno in Cile del procuratore Ovalle (1650). Dopo un breve periodo di insegnamento della grammatica nel collegio di Plasencia, in Spagna, si imbarcò da Siviglia per il Nuovo Mondo. Nel novembre del 1650 lo troviamo a Panama e nel 1652 in Cile, dove destò meraviglia per le sue qualità intellettuali e dove per questo motivo venne proposto per l'insegnamento. Mascardi insistette non poco per essere destinato nella regione di frontiera, a contatto con gli indigeni più indomiti. Venne infine assegnato alla residenza di Buena Esperanza, dipendente dal collegio di Concepción, in piena Araucania. Apprese prestissimo la lingua indigena e iniziò una intensa attività di evangelizzazione delle popolazioni native, sparse su un territorio vastissimo. È da notare, inoltre, che l'interesse scientifico di Mascardi lo portò a compiere osservazioni di tipo astronomico sin dal momento del suo lungo viaggio alla volta del Nuovo Mondo, un interesse che non avrebbe mai abbandonato il gesuita fino al momento della sua morte. In una sua missiva indirizzata al padre Kircher del 1653 Mascardi descrive ad esempio una eclissi di luna osservata a Panama nel 1650 e il passaggio di una cometa osservato in Cile il 15 dicembre 1652. Al momento della grande ribellione degli araucani del 1655 il gesuita si trovava fuori dalla sua residenza per assistere gli appestati; in quella occasione Mascardi si offrì come mediatore per il raggiungimento di un accordo di pace tra le autorità spagnole e i capi indigeni, ottenendo il rilascio degli spagnoli fatti prigionieri.

La residenza di Buena Esperanza veniva ricostruita e riportata in attività dal superiore Diego de Rosales quando Mascardi chiese ed ottenne di essere inviato nell'arcipelago di Chiloé, una serie sterminata di isole nell'Oceano Pacifico che, a poca distanza dalla costa, si susseguono fino allo stretto di Magellano. Quando la residenza di Castro, la principale città dell'isola di Chiloé, la maggiore dell'arcipelago, venne elevata a collegio, Mascardi ne divenne il primo rettore e fu proprio lì che il 7 febbraio 1662 pronunciò la sua professione solenne. A partire dal collegio di Castro diede inizio ad una serie di missioni itineranti che toccarono moltissime isole dell'arcipelago (circa quaranta) sino ai loro più sperduti

ed isolati interni predicando, amministrando i sacramenti, pacificando i discordi e continuando nel contempo le sue osservazioni di geografia fisica, meteorologia e astronomia. Le popolazioni incontrate ed evangelizzate furono diverse: i Guaitecas, verso lo stretto di Magellano, i Chonos, i Caucau. In quegli anni il governatore delle isole Juan Berdugo decise di lanciare delle offensive militari contro i Puelches e i Poyas, stanziati sull'altro versante delle Ande e ritenuti complici della rivolta degli Araucani. Molti indios fatti prigionieri vennero portati proprio a Chiloé, dove Mascardi se ne occupò imparando la loro lingua, catechizzandoli ed ottenendo infine la loro liberazione nel 1665. Tra gli spagnoli e tra gli stessi indigeni era viva in quel periodo la leggenda della Città dei Cesari, favoloso insediamento che si voleva fondato da naufraghi spagnoli approdati nelle estreme propaggini meridionali del continente americano nel corso di un fallito viaggio diretto alle Molucche. Mascardi decise allora nel 1669 di mettersi in viaggio per cercare di raggiungere la mitica città accompagnato dai nativi in precedenza fatti prigionieri i quali, debitamente educati e cristianizzati, sarebbero poi stati riconsegnati alle loro comunità. Iniziata la discesa sull'altro versante delle Ande, nel febbraio 1670 Mascardi giunse sulle sponde del lago Nahuel Huapi (attuale Argentina), dove fondò una missione destinata ad avere una grandissima importanza nella storia dell'evangelizzazione della Patagonia e verso la quale cominciarono a confluire indigeni provenienti dalle regioni circostanti più disparate e anche molto lontane. Era l'inizio di una serie di spedizioni che avrebbe portato Mascardi a vivere per quattro anni ininterrotti senza poter comunicare con altri spagnoli e costretto ad affrontare dure prove di resistenza fisica dovute alle asperità del clima, delle condizioni di viaggio e a una alimentazione per lo più scarsissima e a base di cibi non cotti.

Ben quattro spedizioni organizzò il Mascardi alla ricerca della Città dei Cesari, nel corso delle quali esplorò terre mai toccate dagli europei. Egli può essere sicuramente ascritto al genere del missionario-esploratore-scienziato che faceva degli interessi scientifici, diretta conseguenza dei propri studi, una realtà idealmente non disgiunta dall'attività di apostolato e dalla causa dell'espansione missionaria della Chiesa di Roma fino agli angoli più sperduti di un globo che si andava progressivamente scoprendo. Nelle classi del Collegio Romano aveva potuto acquisire una solida preparazione matematica (disciplina che comprendeva la geometria e l'astronomia), ma anche nella filosofia naturale (fisica), acquisendo così gli strumenti teorici per le osservazioni di carattere geografico ed astronomico che avrebbe compiuto nell'emisfero australe. Mascardi osservò

e descrisse l'emisfero celeste meridionale, alcune eclissi lunari, alcune comete, la caduta di meteoriti, le maree, le correnti marine, le variazioni climatiche nel passaggio da una zona all'altra (con le conseguenti variazioni nella flora e nella fauna), ma anche l'altezza delle Ande e la conformazione dei vulcani; calcolò anche l'altezza del sole al solstizio. Si servì di libri scientifici e di strumenti – globi, sfere, orologi, visori – molti dei quali andarono perduti nella rivolta araucana del 1655.

I suoi metodi di cristianizzazione, che ricordavano i battesimi di massa della prima evangelizzazione americana non preceduti da adeguata catechesi e non seguiti da una sufficiente cura pastorale, non mancarono di suscitare perplessità nei confratelli e nei superiori della provincia. Ma Mascardi difese il proprio operato sostenendo che tale metodo era giustificato dal fatto che si trattava di indigeni diversi da quelli dediti all'ubriachezza e all'idolatria che si potevano trovare altrove, in Cile come in Perù: questi erano indios semplici, umili, senza idoli e fedeli alla legge naturale, che una volta battezzati e sposati secondo le leggi della Chiesa non sarebbero mai più ricaduti in peccato mortale⁴¹.

Se soprattutto nella fase matura dello slancio missionario degli ordini religiosi l'unità ideale, strategica e spirituale dell'apostolato *ad intra* e *ad extra* era profonda ed evidente, poco ancora sappiamo della 'politica del personale' adottata dagli organi di governo degli ordini stessi, degli elementi concretamente presi in considerazione dai superiori per l'invio in missione dei padri nelle Indie, sia orientali che occidentali, così come per l'impiego nelle missioni popolari a tempo pieno. E poco o nulla sappiamo anche della effettiva circolazione del personale missionario, tra il Vecchio e il Nuovo Mondo, e all'interno del Nuovo Mondo stesso, visto che con il passare del tempo non si poté più sopperire alla mancanza di effettivi da inviare in missione solo grazie agli invii dall'Europa⁴². Tali questioni, tutte ancora in gran parte da chiarire e precisare sulla base di puntuali ricerche, da condurre soprattutto negli archivi locali degli

⁴¹ Su Niccolò Mascardi si veda soprattutto G. Rosso, *Nicolò Mascardi missionario gesuita esploratore del Cile e della Patagonia (1624-1674)*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 19, 1950, 37-38, pp. 3-74; G. Furlong, *Nicolás Mascardi S.I. y su carta-relación (1670)*, Buenos Aires 1963.

⁴² Si pongono esplicitamente tali domande i curatori del volume frutto di un convegno, svoltosi presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi nel maggio del 2000. Cfr. P.A. Fabre - B. Vincent, *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*, Rome 2007. Sulla 'politica del personale' si vedano in particolare, all'interno dello stesso volume, i contributi di Ch. de Castelnaud, *Élection et vocation. Le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVIe siècle*, pp. 21-43, e di A. Maldavsky, *Rome et les provinces hispaniques dans l'administration des vocations. L'expédition pour le Pérou de 1604*, pp. 45-70; sulla questione della circolazione delle strategie di evangelizzazione tra Vecchio e Nuovo Mondo si veda il contributo di P. Broggio, *L'«Acto de Contrición» entre Europe et nouveaux mondes. Diego Luis de Sanvitores et la*

ordini, quando ancora esistenti, si connettono strettamente al grande tema della formazione intellettuale e scientifica dello stesso personale missionario: le qualità intellettuali venivano o no prese in considerazione dai superiori al momento della scelta degli aspiranti missionari, sia interni che *ad extra*? Se sì, fino a che punto? Quanto fu ampio il conflitto che inevitabilmente si produsse tra qualità intellettuali e ministero apostolico rurale nei criteri di scelta dei soggetti da impiegare a tempo pieno nelle missioni in Europa, visto che molti collegi non erano disposti a privarsi di bravi professori di teologia o di retorica per inviarli in missione per periodi dell'anno troppo lunghi? Così come è tutto da chiarire il procedimento che portava i vertici dell'ordine a distinguere tra i missionari da inviare in Oriente e missionari da inviare invece nel Nuovo Mondo, anche in considerazione del fatto che la maggior parte dei giovani gesuiti, imbevuti di fresche conoscenze filosofiche e scientifiche, facevano espressa richiesta di essere inviati nel culturalmente evoluto Oriente, mèta ambita e anche contesa. Lo stesso José de Acosta, il gesuita che più di ogni altro contribuì ad imprimere una svolta decisiva alla strategia missionaria del suo ordine in America, e in Perù in maniera particolare, aveva chiesto di essere inviato in Cina⁴³.

Eusebio Francesco Chini, Niccolò Mascardi, Matteo Ricci, Martino Martini: si trattò di eccezioni alla regola? Quanti furono e chi furono i missionari-scienziati inviati in missione, nel Nuovo Mondo americano o in Oriente? Si possono ravvisare differenze significative da questo punto di vista tra i prescelti per la missione americana e quelli per la missione orientale? Un po' di chiarezza, anche quantitativa, andrebbe certamente fatta su questo aspetto. Da una valutazione più generale, in che misura la scelta dei candidati alle missioni obbediva a criteri certi e preordinati? E quanto, invece, era lasciato al caso o all'improvvisazione? Una cosa è però difficilmente confutabile: la costruzione di 'saperi missionari' è il risultato dell'interazione tra attività scientifica, frutto di anni di formazione e di particolari inclinazioni personali, zelo pastorale e inquietudini e attitudini spirituali di questi missionari gesuiti. In taluni soggetti l'approccio 'scientifico' alla conversione delle anime fu particolarmente spiccato. Ce ne fornisce una prova lo stesso Niccolò

circulation des stratégies d'évangélisation de la compagnie de Jésus au XVIIe siècle, pp. 229-259, ma anche la recente monografia di Luke Clossey sulle missioni tedesche e cinesi della Compagnia di Gesù: L. Clossey, *Salvation and Globalization*.

⁴³ Cfr. L. Lopetegui, *El Padre José de Acosta S.J. y las misiones, especialmente americanas, del siglo XVI*, Madrid 1942; G. Imbruglia, *Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)*, in A. Prosperi - W. Reinhard (edd), *La scoperta del Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, Bologna 1992, pp. 287-308.

Mascardi, che scoprendo nella Pampa dell'attuale Argentina alcune pietre che si riteneva conservassero le tracce dei piedi di apostoli, pensò bene di inviare una di queste pietre dall'America meridionale a Roma affinché potesse essere attentamente e 'scientificamente' esaminata⁴⁴. La posta in gioco di quella scoperta non era di poco conto, soprattutto in relazione al culto di san Tommaso apostolo. Secondo una consolidata tradizione, infatti, Tommaso avrebbe predicato il Vangelo presso i Medi e i Persiani e si sarebbe spinto fino in India, dove avrebbe fondato una chiesa nel Kerala sulla costa sud occidentale del Deccan che viene chiamata chiesa di San Tommaso. Ma una fiorente tradizione americana sostenne l'ipotesi di un passaggio americano dell'apostolo e quindi di una evangelizzazione pre-ispánica dei nativi americani. Sarebbe stato José de Acosta a mettere radicalmente in discussione tale ipotesi, che tra l'altro ebbe modo di diffondersi rapidamente e in maniera profonda in molte popolazioni indigene del Nuovo Mondo, dal Messico al Brasile, dal Perù al Paraguay, dall'Ecuador al Cile⁴⁵. Storiografia toledana e sostenitori dello stato coloniale (ad esempio Solórzano y Pereira), così come i più puri interpreti del cattolicesimo tridentino (i gesuiti), non avrebbero potuto alla lunga avallare una tesi che si prestava più o meno consapevolmente a fornire un terreno fecondo di speculazione e di interpretazione storiografica per tutti quei cronisti *criollos* (tra cui spiccavano non pochi appartenenti agli ordini mendicanti) che lottavano per una riabilitazione del passato cristiano del continente nel quale erano nati e per dimostrare la continuità tra il cristianesimo pre-ispánico e il presente cattolico del Nuovo Mondo.

La richiesta di una oggettiva valutazione romana di quei reperti palesa un atteggiamento al tempo stesso scientificamente distaccato ma pastoralmente – e politicamente – molto avvertito del gesuita sarzanese. Scienza e missione, cultura ed ecclesiologia, doti intellettuali e slancio pastorale furono una cosa sola per questi uomini di scienza e di fede.

⁴⁴ Cfr. G. Rosso, *Nicolò Mascardi Missionario gesuita*, p. 57.

⁴⁵ Nel commento al profeta Isaia José de Acosta scrive: «Pues ya lo que el Salvador con tanto peso nos afirma, que se predicará el Evangelio en todo el mundo, y que entonces verán el fin, ciertamente declara que en cuanto dura el mundo hay todavía gentes a quien Cristo no esté anunciado», José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y animales dellas, y los ritos, y ceremonias, leyes, y gobierno, y guerras de los Indios*, Sevilla, en casa de Luan de León, 1590, libro I, cap. XV. Chiaro è l'intento del gesuita di smontare le tesi del filone millenaristico (che identificava la divinità azteca Quetzalcóatl con l'apostolo san Tommaso) che era fiorito soprattutto in ambito francescano sin dall'arrivo dei primi evangelizzatori; cfr. J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México, Prefacio de Octavio Paz*, México - Madrid - Buenos Aires 1974, pp. 243-247.

Nuova luce sulle relazioni tra la Sede Apostolica e le Americhe

La pratica della concessione del «pase regio» ai documenti pontifici destinati alle Indie

Benedetta Albani

«Entonces no es menester que tales breves vengan a estas tierras registrados por el Consejo de Indias, pues se derogaría en mucho la potestad del Vicario de Cristo»

Fra' Pedro de Feria, 1585.

Le relazioni tra i poteri temporale e spirituale in America si strutturarono in un processo parallelo a quello in atto nella Penisola, così come in altre monarchie europee, e caratterizzato da tendenze regaliste in base alle quali il potere statale rivendicava determinati diritti di intervento nella sfera di quello ecclesiastico, che godeva di importanti libertà costituitesi fin dal medioevo in un ordinamento giuridico autonomo¹. Per l'America spagnola, questo processo è inscindibile dalla analoga esperienza portoghese². Tra il 1493 – anno del secondo viaggio colombino – e il 1508, si assiste ad un intenso interscambio tra la Corona spagnola e il papato per regolare la presenza spagnola in America. Tale processo è all'origine di quella serie di concessioni pontificie, tutte ottenute su

¹ Chi scrive ha trovato un utile apporto nel saggio di Agostino Borromeo dedicato alla tradizione regalista della Corona spagnola tra XV e XVI secolo. Oltre al pregio della chiarezza, il saggio armonizza in modo esemplare la storia politica e diplomatica e i concetti giuridici alla base delle concessioni pontificie. A. Borromeo, *Felipe II y la tradición regalista de la Corona española*, in J. Martínez Millán (ed), *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, 4 voll., Madrid 1998, III, pp. 111-138. L'autrice ringrazia Osvaldo R. Moutin per l'attenta lettura di questo testo e per la stimolante e fruttuosa discussione avuta su questo tema.

² Sulle origini del Patronato spagnolo e portoghese e sulle idee giuridiche sottostanti si può consultare con profitto un recente saggio di Rosa María Martínez de Codes al quale si rimanda anche per la bibliografia ivi contenuta. R.M. Martínez de Codes, *Evangelizar y gobernar: el derecho de patronato en Indias*, in F. Navarro Antolín (ed), *Orbis incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo. XII Congreso de la Asociación Española de Americanistas*, Huelva 2008, pp. 249-263.

richiesta diretta delle Corona, che per più di tre secoli hanno costituito la base e il fondamento della organizzazione ecclesiastica indiana e dei suoi rapporti con la Sede Apostolica. Scrivere la storia delle prime concessioni pontificie a favore della Corona spagnola è compito assai complesso, poiché essa deve dare conto sia delle discussioni politico-diplomatiche nate dalle sollecitazioni regie, sia degli effetti giuridici delle concessioni stesse e della loro influenza sul mondo americano; allo stesso tempo essa deve analizzare sia l'interpretazione che di questi importanti documenti è stata data dai contemporanei, sia le tematiche che hanno lungamente impegnato la storiografia più recente su questo aspetto fondamentale della storia americana. Essendo la posta in gioco il patronato universale delle chiese delle Indie, le richieste regie e le concessioni pontificie si avvicinano e si incalzano in un frenetico e a volte duro scambio epistolare che, oltre a pontefici e sovrani, coinvolge anche nunzi, ambasciatori e altre importanti personalità attive tra Roma e Madrid. Non è possibile schematizzare in poche righe la complessità di questo processo, e una trattazione più estesa esula dagli obiettivi di questo contributo, ma sembra comunque utile elencare brevemente le concessioni pontificie relative alla Chiesa americana, rimandando alla abbondante storiografia disponibile su questo punto per ulteriori approfondimenti.

Con la bolla *Inter coetera* del 4 maggio 1493 Alessandro VI donò ai Re Cattolici e ai loro successori le terre recentemente scoperte e concesse loro il diritto e il dovere esclusivi di evangelizzarle mediante l'invio di missionari. Sebbene manchino ancora un riferimento preciso al Patronato e indicazioni relative all'organizzazione ecclesiastica indiana, le bolle alessandrine servirono fino al XVIII secolo come giustificazione giuridica dell'incorporazione delle Indie alla Corona di Castiglia³. Il diritto di uso delle decime versate dai fedeli americani e la loro distribuzione furono altri forti temi di discussione risolti per mezzo di una serie di lettere apostoliche tra il 1501 e il 1510 grazie alle quali la Corona acquisiva il diritto di disporre delle decime indiane con il fine di dotare in modo adeguato le chiese fondate nelle Indie e di sostentarne i ministri⁴.

³ Sulla interpretazione delle bolle alessandrine tra il XV e il XIX secolo e sulla loro influenza nella storia e nella cultura americana fino al periodo delle indipendenze si vedano gli studi pubblicati in «Anuario Mexicano de Historia del Derecho», 5, 1993.

⁴ Si tratta delle bolle di Alessandro VI e Giulio II *Eximiae devotionis* del 16 novembre 1501 e *Eximiae devotionis* dell'8 aprile 1510. I testi sono pubblicati in J. Metzler (ed), *America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592* (Collectanea Archivi Vaticani, 27), 2 voll., Città del Vaticano 1991, I, pp. 89-91 e 109-112.

Finalmente, dopo anni di trattative, la bolla *Universalis Ecclesiae regiminis* del 1508 concesse alla Corona spagnola il patronato universale di tutte le chiese delle Indie, che consisteva nel diritto di presentazione per tutti i vescovi americani e per tutti i benefici ecclesiastici e luoghi pii⁵. Nella bolla del 1508 mancava la menzione del diritto di delimitare i confini delle diocesi che in seguito i pontefici cominciarono a concedere *ad casum* in occasione dell'erezione di nuove diocesi, ma che spesso la Corona considerò come diritto generale. Infine, nel 1522, con la bolla *Exponi nobis* Adriano VI confermò il diritto di inviare missionari nelle Indie, delegando di fatto alla Corona l'organizzazione delle missioni⁶. In aggiunta alle grandi concessioni iniziali ottenute dai Re Cattolici, la Corona spagnola cercò di ampliare la sua giurisdizione nelle questioni ecclesiastiche americane sia conseguendo altri privilegi, sia interpretando in modo ampio quelli già esistenti. In più occasioni tra XVI e XVIII secolo i pontefici confermano gli ampi privilegi concessi alla Corona spagnola e il diritto di patronato è riconosciuto anche dagli importanti concili provinciali di Lima (1583) e Città del Messico (1585), che marcano una importante tappa nella organizzazione delle chiese locali americane⁷. Il complesso sistema di diritti e privilegi che costituivano il Patronato regio conferiva dunque alla Corona spagnola, a fronte della collaborazione nell'evangelizzazione del Nuovo Mondo, la responsabilità organizzativa ed economica della fondazione della Chiesa americana.

Le imponenti concessioni fatte alla Corona per il governo delle Indie, hanno dato adito a supporre una totale mancanza di comunicazione tra le Americhe e la Sede Apostolica causata dalla ferrea politica di isolamento dei territori americani attuata dalla Corona spagnola, che cercò di impedire attivamente la costruzione di un filo diretto con Roma filtrando ogni contatto attraverso il Consiglio delle Indie e l'ambasciatore spagnolo a Roma. L'ipotesi di una totale mancanza di comunicazioni tra Roma e le Indie è stata criticata da Ismael Sánchez Bella il quale ha negato l'idea di un isolamento perfetto e di una assoluta mancanza di informazione della Sede Apostolica sulle questioni americane⁸. Gli studi di Sánchez

⁵ Bolla *Universalis Ecclesiae regiminis* del 28 luglio 1508; si veda la trascrizione, *ibidem*, I, pp. 104-107.

⁶ Bolla *Exponi nobis* del 9 maggio 1522 di Adriano VI; si veda la trascrizione, *ibidem*, I, pp. 166-169.

⁷ I. Sánchez Bella, *Iglesia y estado en la América española*, Pamplona 1991², pp. 26-27.

⁸ *Ibidem*, p. 55. La posizione del giurista spagnolo è confermata anche da altri suoi lavori come ad esempio: I. Sánchez Bella, *Actitud de la Santa Sede ante el Patronato indiano*, in *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana. 1492-1945. Congreso VIII de Asociación de Historiadores Latinoamericanistas de Europa*, Szeged 1989, I, pp. 277-282, e, dello stesso au-

Bella, come la maggior parte di quelli dedicati alle relazioni tra la Sede Apostolica e il Nuovo Mondo, furono basati, però, prevalentemente su fonti normative e sulla trattatistica giuridica di diritto indiano, mentre l'impiego di fonti documentali, peraltro quasi esclusivamente spagnole, fu molto ridotto. Ricerche più recenti, condotte con una nuova attenzione alle inesauribili fonti romane, stanno portando alla luce nuovi documenti che confermano l'interesse della Sede Apostolica per le questioni americane e ne mettono in luce aspetti e funzioni prima non approfonditi in relazione al Nuovo Mondo⁹.

La presenza di contatti diretti tra la Sede Apostolica e i fedeli americani non deve d'altronde stupire. Bisogna ricordare, infatti, che la Corona spagnola non ebbe mai partecipazione ad una serie di funzioni proprie dalla Santa Sede, che continuarono ad essere da questa espletate anche nei confronti dei fedeli americani, come l'interpretazione del diritto canonico e il servizio di risoluzione di dubbi e questioni di tipo teologico o pastorale svolto da numerose congregazioni cardinalizie romane¹⁰;

tore, *Documentos Vaticanos sobre la Recopilación de Indias de 1680*, in I. Sánchez Bella, *Derecho indiano: Estudios*, 2 voll., Pamplona 1991, II, pp. 63-87.

⁹ Si rimanda in particolare ai lavori di Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo sull'attenzione romana al Nuovo Mondo. Si vedano almeno: G. Pizzorusso, *Indiani del Nordamerica a Roma (1826-1841)*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 116, 1993, pp. 395-411, e, dello stesso autore, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille Francesi e in Guyana (1635-1675)*, (Collection de l'École Française de Rome, 207) Rome 1995; G. Pizzorusso - M. Sanfilippo, *L'attenzione romana alla Chiesa coloniale ispano-americana nell'età di Filippo II*, in J. Martínez Millán (ed), *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, Madrid 1998, III, pp. 321-340, e, degli stessi autori, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori*, in M. Sanfilippo - A. Koller - G. Pizzorusso (edd), *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, Viterbo 2004, pp. 73-118, e *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908* (Archivio storico dell'emigrazione italiana. Quaderni, 1), Viterbo 2005; G. Pizzorusso - G. Platania - M. Sanfilippo (edd), *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, Viterbo 2012. Studi recenti sulle visite *ad limina Apostolorum* da parte delle diocesi americane hanno messo in luce che durante il XVII secolo le relazioni inviate dalle Americhe siano divenute più dettagliate e significative. Su questo punto si vedano J.P. Berthe, *Les rapports des visites ad limina des évêques de Nouvelle-Espagne aux XVIe et XVIIe siècle*, e A. Maldavski, *Les visites ad limina des archevêques de Lima au XVIIe siècle*, entrambi in V. Bernard - P. Boutry (edd), *Les chemins de Rome. Les visites ad limina à l'époque moderne dans l'Europe méridionale et le monde hispano-américain. 16e-19e siècle* (Collection de l'École Française de Rome, 273), Roma 2003, pp. 197-211 e 213-234. Una imprescindibile raccolta di documenti in J. Metzler, *America Pontificia*, si veda J. Metzler (ed), *America Pontificia. Documenti pontifici nell'Archivio Vaticano riguardanti l'evangelizzazione dell'America: 1592-1644* (Collectanea Archivi Vaticani, 38), Città del Vaticano 1995.

¹⁰ Sull'interpretazione del diritto canonico nella Curia romana si ricorda che la Sacra Congregazione del Concilio era incaricata della interpretazione autentica dei decreti conciliari tridentini. Per una introduzione si veda *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto centenario dalla fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, Città del Vaticano 1964. Sulla risoluzione di dubbi nella Curia si veda il recente numero monografico di P. Broggio - C. de Castelnau-L'Estoile - G. Pizzorusso (edd), sul

l'amministrazione della giustizia ecclesiastica nei tribunali romani; l'esercizio da parte dei pontefici della giurisdizione graziosa che comprendeva la concessione di numerose grazie, dispense, indulgenze che avevano effetti sia nel foro interno che nel foro esterno e che potevano essere richieste anche dagli abitanti delle Indie, poiché il pontefice rimaneva sempre un possibile interlocutore per tutti i fedeli¹¹.

La Corona cercò, come accennato, di controllare le comunicazioni tra la Sede Apostolica e il Nuovo Mondo incanalando ogni contatto attraverso il Consiglio delle Indie e facoltandolo, in quanto responsabile del Patronato americano, a esercitare un controllo dei documenti pontifici inviati alle Indie mediante l'esercizio del controverso diritto alla *retención de bulas*.

1. Il preteso diritto regio alla «retención de bulas» applicato ai documenti pontifici destinati alle Indie

L'espressione *retención de bulas* indica il diritto della Corona spagnola di esaminare bolle, brevi e altri documenti emanati dalla Sede Apostolica diretti a sudditi della Corona e di permetterne l'uso, mediante la concessione di una autorizzazione ufficiale – detta *pase regio* –, o eventualmente impedirne l'esecuzione nel caso in cui si fosse riscontrato che violavano il Patronato regio¹². Contrariamente alle altre prerogative regie che costituivano il Patronato, il diritto a trattenere i documenti pontifici non derivava, però, da una specifica concessione pontificia¹³.

L'origine di questo diritto si fa risalire in Spagna al regno dei Re Cattolici che si dotarono di uno strumento giuridico amministrativo che permetteva loro di consolidare i diritti acquisiti mediante le concessioni pontificie e di difendere la loro facoltà di intervenire nelle materie ecclesiastiche¹⁴. Sembra che sia durante il regno dei Re Cattolici sia in quello di Carlo V

tema *Administer les sacrements en Europe et dans le Nouveau Monde: la Curie Romaine et les dubia circa sacramenta*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée», 121, 1, 2009.

¹¹ Sulla giurisdizione graziosa nel diritto canonico si rimanda a R. Naz, *Jurisdiction gracieuse*, in R. Naz (ed), *Dictionnaire de droit canonique. Contenant tous les termes du droit canonique avec un sommaire de l'histoire et des institutions et de l'état actuel de la discipline*, 7 voll., Paris, 1935-1965, VI, pp. 283-290.

¹² L'espressione *retención de bulas* si riferisce a tutti i tipi di documenti pontifici: bolle, brevi e altre tipologie che spesso nelle fonti spagnole e soprattutto americane vengono confusi.

¹³ A. Borromeo, *Felipe II y la tradición regalista*, p. 116.

¹⁴ A.M. Rouco-Varela, *Staat und Kirche im Spanien des 16. Jahrhunderts*, München 1965, pp. 308-321. Più recentemente, A. Fernández de Córdova Miralles, *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-ecclesiásticas (1492-1503)*, Roma 2005, pp. 592-599.

fosse prassi stabilita che il *Consejo Real* avesse la facoltà di bloccare le bolle pontificie¹⁵.

Questa prassi, sebbene mancante di un fondamento chiaro dato da una concessione pontificia, venne estesa precocemente a tutte le Indie. Juan de Solórzano y Pereyra spiega l'introduzione dell'obbligo del *pase regio* per i documenti destinati alle Americhe con il fatto che il danno provocato dall'arrivo nel Nuovo Mondo di documenti pontifici contrari alle prerogative regie e la lentezza di un eventuale intervento risolutivo da parte della Corona erano più marcati a causa della distanza dalla Penisola. Sostiene inoltre che gli ampi diritti e prerogative regie costituite dal Patronato giustificavano pienamente l'introduzione di questa prassi¹⁶. La più antica risoluzione regia in merito al diritto di trattenere documenti pontifici destinati alle Indie sembra essere una cedola reale del 1538, già presente nel *Cedulario Indiano* di Diego de Encinas del 1596¹⁷. Questa cedola intendeva rispondere, come era abituale, ad una situazione contingente: Il frate domenicano Bernardino de Minaya, durante un soggiorno a Roma protrattosi dall'ottobre 1536 fino al luglio 1537, aveva chiesto e ottenuto da Paolo III la bolla *Sublimis Deus* nella quale il pontefice riconosceva agli indigeni americani la capacità di accostarsi alla fede cattolica. Tornato in Messico alla fine del 1537, Minaya divulgò la bolla pontificia e altri documenti ad essa collegati che non erano però stati approvati dal Consiglio delle Indie¹⁸. Questo

¹⁵ S. de Dios, *Gracia, merced y patronato real. La Cámara de Castilla entre 1474-1530*, Madrid 1993, pp. 299-300. Sui primi casi di *retención de bulas* in Spagna si veda anche la classica opera di V. de la Fuente, *La retención de bulas en España ante la historia y el derecho*, Madrid 1865, pp. 5-11.

¹⁶ «Si en los Reynos de España y en otros está recibido en práctica, que todas las Bulas que pudieren perjudicar á los derechos y Patronatos Reales se presenten y pasen por sus Consejos antes que se ejecuten, y si se hallare que perjudican, se recojan y retengan para suplicar de ellas al mismo Pontífice que las concedió con el respeto debido y que se digne de revocarlas, informado mejor de las causas y circunstancias del negocio, como consta de las leyes, razones y Autores, (que en prueba de ella y de su justificación juntan Covarrubias, Bobadilla, Cenedo y otros infinitos que refiere el docto moderno Don Francisco Salgado, y un tratado particular que de esto trata, y se hallará inserto entre las ordenanzas de Granada), con mayor razon se podrá observar y practicar lo mismo en las Indias, donde podria ser mayor el daño, por la gran distancia y dilacion del remedio, y por el grande y entablado derecho de patronato en todo lo Eclesiástico de ellas por concesion de la Sede Apostólica»: Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, a cura di M.A. Ochoa Brun (Biblioteca de autores españoles, 252-256), 5 voll., Madrid 1972, III, p. 391.

¹⁷ Diego de Encinas, *Cedulario indiano*, a cura di A. García Gallo, 5 voll., Madrid 1945, II, pp. 43-44.

¹⁸ Sulla storia della bolla si veda A. la Hera, *El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La bula «Sublimis Deus» y los problemas indianos que la motivaron*, in «Anuario de historia del Derecho Español», 26, 1956, pp. 89-181. Si vedano in particolare le pp. 167-178 dove l'autore tratta della reazione spagnola alla bolla pontificia. Sull'importanza della *Sublimis Deus* nello sviluppo dell'evangelizzazione americana cfr. J.I. Saranyana (ed), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, 3 voll., Madrid - Frankfurt a.M. 1999-2002, I, pp. 63-65.

fatto generò una serie di reazioni da parte della Corona tra cui la cedola reale inviata a don Antonio de Mendoza, viceré della Nuova Spagna, in cui, dopo aver disposto che i documenti pontifici portati da Minaya in Messico venissero raccolti e inviati in Spagna, il sovrano stabiliva che in futuro tutti i documenti pontifici dovessero passare per il Consiglio:

«que tengais mucho cuydado que si algunas bulas y breves se llevaren a essa tierra desta calidad y de otras que conciernen a la buena governación de essa provincia, y conservación de nuestro patrimonio y jurisdicción real, y de cosas de indulgencias y se-devacantes, y espolios, sino os constare que han sido presentadas en el nuestro consejo de las Indias, y aprovadas en el, las tomeys todas originalmente, y las embieys a nuestro Consejo de las Indias, para que allí vistas, si fueren tales que se devan ejecutarse, se executen, y sino se suplique dellas para ante nuestro muy sancto Padre, para que su Santidad siendo mejor informado las mande revocar»¹⁹.

Tra XVI e XVII secolo si susseguono numerose cedole reali volte a confermare il diritto regio di trattenere i documenti pontifici considerati dannosi per le prerogative regie e a ribadire che i documenti pontifici privi del *pase* non avessero validità nelle Indie e dovessero essere inviati a Madrid. Sebbene la maggior parte delle cedole reali di questo periodo, come ha sottolineato Ismael Sánchez Bella, vengano emanate come risposta a casi particolari, si va formando una normativa specifica sulla questione che confluirà poi nella *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias* pubblicata nel 1681²⁰.

Nel XVI secolo l'intervento della Corona è diretto principalmente a richiamare religiosi che per interessi specifici propri o degli ordini di appartenenza richiedevano concessioni direttamente al papa senza una mediazione della Corona, ma esistono anche cedole contro persone che avevano ottenuto bolle pontificie che li abilitavano a riscuotere gli spogli vescovili o le vacanti nelle diocesi indiane²¹. Nel maggio 1583 Filippo II, in una *real cedola* indirizzata alla *Real Audiencia de México*, reitera la proibizione di dare esecuzione a bolle e brevi pontifici non esaminati dal Consiglio riferendosi a documenti riguardanti sia materie di grazia che di giustizia²². Nel secolo successivo sono ancora i religiosi ad essere i principali destinatari delle cedole reali sulla *retención de bulas*. Si susseguono ordini contro singoli religiosi che, senza il beneplacito del

¹⁹ Diego de Encinas, *Cedulario*, II, pp. 43-44.

²⁰ I. Sánchez Bella, *La retención de bulas en Indias*, in «Historia, instituciones, documentos», 14, 1987, pp. 41-50.

²¹ *Ibidem*, pp. 41-42.

²² Diego de Encinas, *Cedulario*, II, p. 44.

commissario generale, presentano documenti pontifici al Consiglio, o che cercano di essere esentati dal pagamento delle decime, pretendono fondare una nuova provincia religiosa o nominare un visitatore. Si conferma che anche le patenti dei Generali e degli altri superiori degli ordini, se sprovviste di *pase* devono essere rinviate a Madrid. Infine, si includono tra i documenti da sottoporre al *pase regio* anche quelli inviati dai nunzi apostolici²³.

Questa normativa prodotta negli anni e legata a casi particolari, confluisce nella *Recopilación de las Leyes de Indias*, pubblicata nel 1681, acquisendo una portata più generale, e risulta ordinata prevalentemente nel libro 1, titolo 9. La legge 1.9.2, nella quale confluiscono la *real cédula* del 1538 e quella del 1583 citate in precedenza, nonché la legge 1.9.1 della stessa *Recopilación* elaborata durante il regno di Filippo IV tra il 1624 e il 1665 in occasione del nuovo progetto di ricompilazione di Antonio de León Pinelo²⁴, riassume il sistema della *retención de bulas*. In primo luogo si stabilisce che il Consiglio delle Indie è l'organo responsabile della revisione dei documenti pontifici e ha il compito di far «guardar, cumplir y executar» tutte le lettere apostoliche, bolle e brevi emesse dal papa, «de qualquier calidad que sean», che non siano di detrimento al patronato regio e ad altri privilegi e concessioni pontificie. Il Consiglio è anche incaricato di sospendere l'esecuzione di quei documenti che invece contravvengono al diritto di patronato. La Corona si arrogava il diritto di intervenire presso il pontefice affinché questi, «mejor informado» rivedesse le concessioni fatte. È chiaro dunque in primo luogo che i documenti non passati per il Consiglio non potevano essere utilizzati validamente nelle Indie; in secondo luogo, che tutti i documenti pontifici, concernenti materie sia di grazia sia di giustizia, dovevano essere sottoposti al *pase* e che tutti potevano essere tratti dal Consiglio²⁵.

²³ I. Sánchez Bella, *La retención*, pp. 42-44.

²⁴ J. Manzano Manzano, *Historia de las recopilaciones de Indias*, 2 voll., Madrid 1950, II, pp. 307-312.

²⁵ *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, a cura di F. Icaza Dufour, 5 voll., México 1987 (ed. facsimile della *editio princeps* di Julián de Paredes, Madrid, 1681), 1.9.2: «Si algunas Bullas, ó Breves se llevaren á nuestras Indias, que toquen en la gobernación de aquellas Provincias, Patronazgo y jurisdicción Real, materias de Indulgencias, Sedevacantes ó expolios, y otras cualesquier, de qualquier calidad sean, si no constare que han sido presentados en nuestro Consejo de las Indias, y passados por él. Mandamos á los Virreyes, Presidentes y Oidores de las Reales Audiencias, que los recojan todos originalmente de poder de cualesquier personas que los tuvieran, y haviendo suplicado de ellos para ante su Santidad, que esta calidad ha de preceder, nos los envíen en la primera ocasión al dicho nuestro Consejo; y si vistos en él, fueren tales, que se devan executar, sean ejecutados; y teniendo inconveniente, que obliugu á suspender su execucion, se suplique de ellos para ante nuestro muy Santo Padre, que siendo mejor informado, los mande revocar, y entre tanto provea el Consejo, que no se ejecuten, ni se use de ellos».

La legge nona, in base ad una cedola reale del 1538, conferma anche il controllo da parte della Corona nell'altro senso, incaricando l'ambasciatore spagnolo a Roma di non permettere l'impetrazione di suppliche al papa al di fuori di ciò che proviene dal Consiglio²⁶. Si nominano poi le istituzioni, secolari ed ecclesiastiche, incaricate di controllare *in loco* che i documenti pontifici siano dotati del *pase* e di rimandare indietro quelli che ne fossero sprovvisti²⁷.

Naturalmente, la presenza di una così ricca normativa sulla *retención de bulas* non implica che questa fosse sempre messa in pratica. Sebbene le istituzioni ecclesiastiche e secolari americane non fossero generalmente contrarie all'applicazione del *pase regio*²⁸, sembra che numerosi documenti pontifici raggiungessero comunque le Indie senza essere stati visti dal Consiglio. Nel 1583 Filippo II scriveva all'*Audiencia* del Messico di essere a conoscenza del fatto che nella Nuova Spagna giungevano abitualmente documenti pontifici sprovvisti del *pase* e ribadiva la necessità del controllo del Consiglio²⁹. Ancora nel 1633 la Corona era informata della presenza in America di numerosi documenti pontifici relativi a diverse materie e diretti sia a religiosi che a secolari che non erano stati visti dal Consiglio³⁰. Solórzano y Pereyra ricorda, infine, che le cedole reali sulla *retención de bulas* «se hallarán a manos llenas» nei cedolari indiani³¹.

La reiterazione di cedole reali sul *pase regio* prima e dopo la sistematizzazione della *Recopilación* dimostra le difficoltà incontrate dalla Corona nel far rispettare un supposto diritto sprovvisto di un fondamento giuridico inattaccabile e di controllare minutamente il passaggio di uomini e oggetti alle Indie. È noto che alcuni documenti passarono alle Indie senza i dovuti controlli e negli archivi locali americani non è difficile imbattersi in bolle e brevi originali sprovvisti del necessario *pase regio* che evidentemente riuscivano ad essere introdotti nelle Indie e anche ad essere utilizzati nelle sedi di giudizio.

È stato scritto che la questione della *retención de bulas* «fue asunto fundamentalmente de juristas»³². In effetti, i maggiori esponenti della

²⁶ *Ibidem*, 1.9.9.

²⁷ *Ibidem*, 1.7.55, 1.9.2. e 1.9.3.

²⁸ I. Sánchez Bella, *La retención*, p. 42.

²⁹ Diego de Encinas, *Cedulario*, II, p. 44.

³⁰ J.M. García Añoveros, *La monarquía y la Iglesia en América*, Valencia 1990, p. 85.

³¹ Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, III, p. 391.

³² J.M. García Añoveros, *La monarquía y la Iglesia*, p. 85.

letteratura giuridica indiana³³ si misurarono con questo tema nell'ambito della più ampia discussione sul Patronato indiano. Per fare solo alcuni esempi, trattarono la questione nel XVII secolo Juan de Solórzano y Pereyra³⁴, Pedro Frasso³⁵ e Diego de Avendaño³⁶. Nel XVIII secolo Antonio Joaquín Gaspar de Rivadeneyra y Barrientos³⁷ e Pedro Murillo Velarde³⁸. Senza voler generalizzare e lasciando per future ricerche un'analisi approfondita della trattatistica indiana su questa materia, si può affermare che la discussione giuridica sia concentrata su un punto fondamentale: la natura del diritto regio a trattenere documenti pontifici, diritto considerato – a seconda dell'orientamento dei vari autori – quale frutto di una lunga tradizione o piuttosto insito nella figura stessa del sovrano.

La storiografia giuridica, avendo le sue fonti principali proprio negli autori sopracitati, ha riprodotto in tempi recenti questo schema, concentrando la sua attenzione in modo esclusivo sulla *retención de bulas* senza soffermarsi sull'aspetto più quotidiano e pratico della concessione del *pase regio*. Sebbene la *retención de bulas* e la concessione del *pase regio* siano due facce della stessa medaglia, è evidente che un'analisi che consideri solo il primo aspetto sarà portata a vedere la contrapposizione e il disaccordo tra il potere ecclesiastico e quello secolare e ad escludere la considerazione della pratica quotidiana di un istituto amministrativo, quale è il *pase regio*, che proprio nell'esercizio ripetuto assume in pienezza il suo significato.

Alla luce di quanto esposto, è interessante spostare l'attenzione dal diritto alla *retención de bulas* alla pratica della concessione del *pase regio* ai documenti pontifici destinati alle Indie. Bisogna chiedersi: come era gestita a livello amministrativo la concessione del *pase* ai documenti pontifici? Quali uffici interni al Consiglio delle Indie ne erano incaricati? In base a quali criteri si decideva di concedere o negare il *pase regio*? Rispondere a queste domande sembra importante per comprendere

³³ Sulla definizione di letteratura giuridica indiana si vedano le riflessioni di B. Bravo Lira, *La literatura jurídica indiana en el Barroco*, in «Revista de Estudios Histórico-Jurídicos», 10, 1985, pp. 227-268, in particolare pp. 227-228.

³⁴ Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, III, p. 391.

³⁵ Pedro Frasso, *De regio Patronatu*, Matriti, J. Fernandez à Buendia, 1677, pp. 48-55.

³⁶ Diego de Avendaño, *Thesaurus Indicus*, a cura di A. Muñoz García, Pamplona 2001, pp. 357-359.

³⁷ Antonio Joaquín Gaspar de Rivadeneyra y Barrientos, *Manual compendio del Regio Patronato Indiano, para su más fácil uso en las materias conducentes a la práctica*, Madrid, 1755, Antonio Marín, pp. 225-234.

³⁸ Pedro Murillo Velarde, *Cursus Iuris Canonici Hispani et Indici*, Madrid, ex Typographia Emmanuelis Fernandez, 1743, lib. 1, tit. 3, 110.

meglio le relazioni tra la Sede Apostolica e la Corona spagnola, da una parte, e tra il papato e i fedeli americani dall'altra, da un nuovo punto di vista, forse più quotidiano, ma senz'altro determinante per la formazione della Chiesa indiana.

2. La concessione del «pase regio» ai documenti pontifici destinati alle Indie in base allo studio di una nuova fonte documentale

Tra XVI e XVII secolo, accanto alla normativa circa il diritto di trattenere i documenti pontifici, si sviluppa e si consolida anche una normativa interna al Consiglio delle Indie volta a regolare la concessione del *pase*. Nei primi anni dopo la creazione nel 1524³⁹, il Consiglio delle Indie si reggeva secondo le ordinanze di quello di Castiglia, di cui era una emanazione. Le *Leyes Nuevas* del 1542 contengono alcune indicazioni sulla giurisdizione e funzionamento del Consiglio⁴⁰, ma è solo a seguito della visita generale attuata da Juan de Ovando nel 1566 che il Consiglio acquisì le sue prime ordinanze particolari promulgate nel 1571⁴¹. A queste seguirono le ordinanze del 1636⁴² che confluirono infine nella *Recopilación* nel 1681. In queste fonti è possibile trovare le prime indicazioni utili circa il funzionamento interno del Consiglio.

Ogni sua sessione si apriva con la discussione delle questioni di governo, alla quale prendeva parte tutto il consiglio, e proseguiva con la

³⁹ Prescindendo dalla discussione sulla data esatta della fondazione, è assodato che nel 1524 il Consiglio delle Indie era un organo autonomo e indipendente. E. Schäfer, *El Consejo real y supremo de las Indias. Su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*, 2 voll., Madrid 2003, I, pp. 53-106; D. Ramos, *El problema de la fundación del Real Consejo de las Indias y la fecha de su creación*, in *El Consejo de las Indias en el siglo XVI*, Valladolid 1970, pp. 11-48.

⁴⁰ Una edizione facsimilare in A. Muro Orejón, *Las Leyes Nuevas de Indias, 1542-1543*, in «Anuario de Estudios Americanos», 18, 1961, pp. 1-59. Su Juan de Ovando e il suo intervento nella riforma del Consiglio delle Indie si veda S. Poole, *Governing the Spanish Empire in the Reign of Philip II*, Norman 2004, pp. 116-161.

⁴¹ Il testo delle *Ordenanzas Reales del Consejo de las Indias* del 1571 (d'ora in poi *Ordenanzas 1571*) è stato pubblicato in A. Muro Orejón, *Las Ordenanzas de 1571 del Real y Supremo Consejo de las Indias. Texto facsimilar de la edición de 1585*, in «Anuario de estudios americanos», 14, 1957, pp. 363-423. Per una analisi del contenuto si rimanda a E. Schäfer, *El Consejo real*, I, pp. 136-152, e J. Manzano Manzano, *Historia de las recopilaciones de Indias*, I, pp. 156-177.

⁴² Recentemente il testo delle *Ordenanzas* del 1636 (d'ora in poi *Ordenanzas 1636*) è stato pubblicato e confrontato con le *Ordenanzas* del 1571 (d'ora in poi *Ordenanzas 1571*), da M. Moranchel Pocater, *Las Ordenanzas del Real y Supremos Consejo de Indias de 1636. Primera parte*, in «Cuadernos de Historia del Derecho», 8, 2001, pp. 273-379, e, della stessa autrice, *Las Ordenanzas del Real y Supremos Consejo de Indias de 1636. Segunda parte*, in «Cuadernos de Historia del Derecho», 9, 2002, pp. 247-364.

discussione delle materie giudiziarie divise secondo un preciso schema settimanale. Nelle sessioni pomeridiane, o nelle giornate meno impegnative, si trattavano le questioni minori, dette «de pocos papeles», tra le quali rientravano anche le concessioni del *pase regio*⁴³.

Contrariamente a quanto avveniva per la maggior parte delle materie trattate per via di governo i cui fascicoli, preparati dalle segreterie, dovevano essere visti dal fiscale e dalla Contaduría prima di essere presentati al Consiglio riunito per la delibera finale, i fascicoli preparati per il *pase* dei brevi erano affidati dal presidente a uno dei ministri del Consiglio che aveva l'incarico di studiare la pratica e proporre una soluzione che poi veniva confermata dal Consiglio. Questo procedimento, conosciuto come *despacho por encomienda*, garantiva una maggiore rapidità nel disbrigo della pratica⁴⁴. In seguito alla decisione del Consiglio, la segreteria annotava sul verso delle pergamene delle bolle o brevi pontifici la concessione del *pase regio*.

Quando la prassi della concessione del *pase* è ormai consolidata, le ordinanze del 1636, raccogliendo un *auto acordado* del Consiglio del 13 febbraio 1626, stabiliscono che chiunque presenti un breve, una bolla o qualunque altro documento pontificio, escluse le dispense matrimoniali, debba consegnare insieme all'originale anche una traduzione (*traslado*) autentica e ben scritta⁴⁵.

Le disposizioni contenute nelle *Ordenanzas* trovano conferma negli archivi del Consiglio. Una serie documentale, conservata presso l'Archivo General de Indias di Siviglia e che non sembra avere finora colto l'interesse dei ricercatori, conserva infatti i documenti originali che attestano la presentazione di rescritti pontifici al Consiglio delle Indie, la gestione della pratica da parte degli uffici consiliari e la decisione finale della questione che poteva risolversi nella concessione o negazione del *pase*.

I documenti in esame sono parte della sezione *Gobierno* e all'interno di questa sono conservati nel fondo *Indiferente General*. Essa si compone di tredici faldoni che costituiscono una serie continua di documenti dal

⁴³ *Ordenanzas 1571*, 9 e 28; *Ordenanzas 1636*, X e XI. Per una descrizione dettagliata della suddivisione del lavoro nel Consiglio in seguito alle *Ordenanzas* del 1571 si veda E. Schäfer, *El Consejo*, I, pp. 148-149.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 149. Nel secolo XVIII questa prassi fu approvata dalla Corona con leggere modifiche R.D. García Pérez, *El Consejo de Indias durante los reinados de Carlos III y Carlos IV*, Pamplona 1998, pp. 455-456.

⁴⁵ *Ordenanzas 1636*, CXXXIII, tale norma viene confermata nella *Recopilación de las Leyes de Indias* con alcune modifiche: 2.6.20 e 1.9.5.

1622 al 1700⁴⁶. Secondo gli strumenti di consulta interni all'archivio la serie è denominata *Breves, patentes y otros despachos de Roma*. Questi tredici faldoni sembrano essere in stretta relazione con altre serie documentali conservate presso lo stesso archivio. La serie *Pase de bulas, breves y patentes* sembra essere la continuazione naturale del gruppo di documenti qui esaminato, come confermano gli estremi cronologici⁴⁷. Un altro gruppo, denominato *Resoluciones sobre consultas, breves y expedientes*, conserva documenti eterogenei tra i quali sono presenti numerose concessioni di *pase regio*⁴⁸. Si tratta dunque di un totale di settanta faldoni che offrono una panoramica di lungo periodo, dal 1523 al 1845, sulla concessione del *pase regio* da parte del Consiglio a documenti pontifici destinati alle Indie. Una analisi approfondita di questo materiale sembra dunque auspicabile per completare l'immagine, ora parziale, delle comunicazioni tra Roma e le Indie e del loro controllo da parte della Corona spagnola e per offrire nuovo materiale allo studio delle relazioni tra la Sede Apostolica e il Nuovo Mondo.

Al momento sono stati esaminati i primi cinque faldoni della serie che contengono documenti dal 1622 al 1669. I documenti all'interno dei faldoni sono sciolti e non è presente alcuna foliazione: risulta dunque difficile per il momento rendere conto della loro posizione all'interno dei faldoni stessi. Questa mancanza di ordine è forse la causa di una carenza di studi su questa fonte⁴⁹.

Ogni pratica si compone di uno o due fogli manoscritti. La segreteria del Consiglio redigeva un breve testo nel quale era riassunto il contenuto del documento pontificio per il quale si richiedeva il *pase* oltre ad alcune scarse informazioni circa il richiedente: nome, cognome e titoli; diocesi di residenza; se laico o religioso. Il testo si concludeva con l'esplicita richiesta del *pase* mediante formule come «que se mande dar testimonio de su presentación», spesso corredate da una ulteriore specificazione relativa alla validità del documento nelle Indie: «para que en las Indias

⁴⁶ Archivo General de Indias, Sevilla (d'ora in poi AGI), *Indiferente General* 2934 A - 2945. Per una introduzione alla storia dell'archivio si rimanda a M. Romero Tallafio, *La fundación del Archivo General de Indias*, in P. González García (ed), *Archivo General de Indias*, Madrid 1995, pp. 33-52.

⁴⁷ AGI, *Indiferente General* 2891 - 2933. Il primo faldone, pur contenendo alcuni documenti del XVI secolo, conserva prevalentemente carte degli anni Novanta del XVII secolo, anni con i quali si concludeva la serie *Breves, patentes y otros despachos de Roma*.

⁴⁸ AGI, *Indiferente General* 2984 - 2996.

⁴⁹ Nelle pagine seguenti si cercherà di citare i documenti di questa serie indicando, oltre al nome dell'archivio, serie e faldone, anche altre caratteristiche che possano aiutare a localizzarli, in attesa di un più attento riordinamento del fondo.

se pueda usar del dicho despacho»⁵⁰ oppure «para que se pueda usar della»⁵¹, o anche «se le de licencia para el uso del»⁵².

Sul verso del foglio, dopo una brevissima rubrica che riassume il contenuto del documento pontificio, sono indicati il cognome del segretario o della segreteria competente e, più in basso, il cognome del ministro del Consiglio al quale era stata affidata la pratica. Seguono le eventuali annotazioni e la data di concessione del *pase*. Mentre nei documenti più antichi comparire solo questa data, in quelli successivi agli anni Sessanta del XVII secolo è possibile scorgerne una seconda, corrispondente alla data di consegna al richiedente del documento munito di *pase*.

Allegato a questo primo foglio, si trovano in numerose occasioni la trascrizione o la traduzione del documento per il quale si richiede il *pase*. Le trascrizioni sono solitamente operate a Madrid da notai apostolici i quali certificano contestualmente che il documento pontificio dal quale hanno ricavato la copia è «sano, no rroto, ni cancelado, non en parte alguna de él viciado»⁵³ e che può dunque considerarsi originale. Le traduzioni in castigliano del testo latino erano realizzate invece dalla *Secretaría de interpretación de lenguas*, organo creato da Carlo V nel 1527 all'interno del Consiglio di Stato e che svolgeva servizi di traduzione per tutti gli organi amministrativi dello stato⁵⁴.

Dovendo tutti i documenti pontifici essere sottoposti al *pase regio*, la tipologia di atti presenti nella serie analizzata è molto ampia e rispecchia l'ampio ventaglio di interventi della Sede Apostolica nel Nuovo Mondo. La gran parte dei documenti presentati al Consiglio delle Indie è costituita da concessioni benevole che i pontefici, nell'esercizio della loro piena giurisdizione graziosa, accordarono ai fedeli americani dietro sollecitazione diretta di questi ultimi. Anche se è ancora prematuro fornire dati quantitativi, sembra che le grazie spirituali siano numericamente prevalenti. Tra le carte compaiono con frequenza concessioni

⁵⁰ AGI, *Indiferente General* 2935, Leonel Gómez de Cervantes, 27 aprile 1656.

⁵¹ AGI, *Indiferente General* 2934 A, Diego Sánchez de Figueroa, 31 marzo 1627.

⁵² AGI, *Indiferente General* 2937, Juan de Ávila, 23 giugno 1667.

⁵³ Ad esempio AGI, *Indiferente General* 2934 B, Juan de Ballestreros, 1650.

⁵⁴ Si vedano a titolo di esempio le traduzioni di documenti pontifici presenti in AGI, *Indiferente General* 2937 e realizzate da Francisco Gracián de Alderete, membro della famiglia di traduttori e umanisti i cui membri mantennero la carica di *secretario de la interpretación de lenguas* per quasi due secoli. Sul funzionamento della *Secretaría de interpretación de lenguas* e sulle sue relazioni con il Consiglio delle Indie, si veda I. Cáceres Würsig, *Breve historia de la secretaría de interpretación de lenguas*, in «Meta: journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal», 49, 2004, pp. 609-628, in particolare pp. 611, 614-619.

per l'istituzione di altari privilegiati in chiese e cappelle, così come la concessione di indulgenze per gli anni santi o l'istituzione del giubileo delle quaranta ore. Non mancano le grazie temporali concesse a laici e religiosi. Ai primi venivano accordate dispense matrimoniali per affinità o consanguineità, indulti per i casi di incesto, licenze per far celebrare l'ufficio divino in oratori privati e nomine a notaio apostolico. Spesso le donne conseguivano permessi per risiedere temporaneamente in convento, in caso ad esempio di assenza prolungata del marito, o per visitare periodicamente figlie e sorelle religiose. Ai religiosi si concedevano in particolare grazie legate all'ordinazione sacerdotale, come dispense dall'illegittimità di nascita e dagli interstizi o indulti per essere ordinati *extra tempora*. Altre concessioni riguardano la vita delle province religiose come patenti per presiedere i capitoli provinciali o licenze per viaggiare in Spagna. Alle religiose erano spesso accordati permessi per godere dei servizi di schiave e ancelle anche in convento.

La seconda tipologia di documenti presentati al Consiglio è composta da rescritti delle Congregazioni romane destinati a vescovi americani che avevano sollecitato l'intervento romano per risolvere dubbi dottrinali, pastorali o di interpretazione del diritto canonico⁵⁵. Infine, non mancano carte che testimoniano l'esercizio della giurisdizione contenziosa da parte dei pontefici, come soluzioni di cause tra parti sia con sentenza, sia mediante commissione della causa ad autorità ecclesiastiche locali. Nei casi contenziosi, in alcune occasioni la concessione del *pase* è sospesa e la pratica viene inviata al fiscale per maggiori accertamenti. Un breve esempio, tratto dai documenti esaminati, offre interessanti spunti sul disbrigo delle pratiche nel Consiglio e sulla interazione dei vari uffici dello stesso. Nell'ottobre 1637 Diego Tobal, *vecino* della città di Santa Fé, richiese il *pase* per una bolla contenente la decisione pontificia in merito alla causa matrimoniale intentata contro la moglie Ana de Palencia⁵⁶. Diego si era appellato al pontefice contro una sentenza del provveditore del tribunale arcivescovile di Santa Fé e il pontefice gli aveva concesso una serie di bolle indirizzate alle diocesi di Cartagena, Santa Marta e Panamá per dirimere la causa. Il fascicolo viene affidato il 6 ottobre al

⁵⁵ AGI, *Indiferente General* 2935. Ad esempio, nel 1660 il Consiglio delle Indie concede il *pase* ad un documento destinato al vescovo di Asunción, Bernardino de Cárdenas, nel quale la Congregazione del Concilio rispondeva ad una serie di dubbi posti dal vescovo stesso in merito alla visita delle *doctrinas* gesuite della sua diocesi. Da anni Cárdenas era impegnato in un duro conflitto di giurisdizione con i gesuiti del Paraguay, che contestavano la sua consacrazione vescovile, P. Borges (ed), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, 2 voll., Madrid 1992, II, pp. 642-643.

⁵⁶ AGI, *Indiferente General* 1934 B, Diego Tobal e Ana de Palencia, 7 ottobre 1637.

dottor Juan de Solórzano y Pereyra, famoso giurista e consigliere del Consiglio delle Indie tra il 1629 e il 1644⁵⁷, il quale annota brevemente: «véalo el señor fiscal juntamente con lo dispuesto por el breve de Gregorio XIII y cédulas que disp[one]n su observancia». Solórzano si riferisce al breve del 1573 in base al quale si concedeva che le cause ecclesiastiche potessero concludersi nelle Indie e che in terza istanza di giudizio, invece di ricorrere alla Santa Sede, si potesse ricorrere al vescovo metropolitano della provincia ecclesiastica più vicina a quella in cui aveva avuto inizio il giudizio⁵⁸.

Le fonti esaminate non danno informazioni su come i documenti pontifici giungessero al Consiglio. Probabilmente arrivavano con i corrieri che mantenevano la corrispondenza tra Roma e Madrid o a mano, grazie all'intervento di procuratori che si incaricavano di presentare personalmente le lettere pontificie al Consiglio in vece del destinatario probabilmente rimasto nelle Indie. I documenti di concessione del *pase* conservano spesso anche la preziosa informazione costituita dal nome e dalla carica dell'intermediario.

I procuratori di cui fino a ora si è trovata traccia erano principalmente religiosi che svolgevano compiti ufficiali di procura per il proprio ordine e per altri soggetti. Ad esempio il francescano fra' Felipe de la Torre, attivo tra 1633 e 1634 come «procurador general de las provincias de las Indias»⁵⁹ e i gesuiti Luis de la Torre «procurador de las provincias de España e Indias»⁶⁰ e Jacinto Pérez «procurador general de la Compañía de Jesús de las provincias de Indias», attivo intorno al 1660⁶¹. I procuratori potevano essere anche laici, come Andrés Ponce de León, «agente de negocios» dello stesso Consiglio delle Indie, attivo intorno

⁵⁷ E. Schäfer, *El Consejo*, I, p. 342.

⁵⁸ Si tratta del breve *Exposcit debitum* di Gregorio XIII del 15 maggio 1573 pubblicati in J. Metzler (ed), *América Pontificia*, II, pp. 947-949. Sulle vicende relative all'emissione del breve si veda P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, 3 voll., Caracas - Roma 1959, I, p. 91.

⁵⁹ Nel 1635 frate Felipe de la Torre presenta al Consiglio numerosi brevi per il *pase*. AGI, *Indiferente General* 2934 B. Lo stesso è indicato anche come «procurador general de las Indias de la Orden de San Francisco» e compare nello stesso periodo anche come «procurador general de la Provincia de Yucatán» per la quale chiede il *pase* di una indulgenza per la chiesa di Mérida, AGI, *Indiferente General* 2077, n. 249.

⁶⁰ AGI, *Indiferente General* 2934 B.

⁶¹ Nel 1660 Jacinto Pérez presenta numerosi brevi di indulgenza per chiese e conventi in Messico e Perú. AGI, *Indiferente General* 2935. Tra il 1660 e il 1665, Jacinto Pérez appare come «procurador general de Indias» nei documenti per il conseguimento di alcune licenze per passare alle Indie per alcuni padri del suo ordine diretti alle Filippine e all'*Audiencia* di Buenos Aires, AGI, *Filipinas*, 5, n. 534; *Filipinas*, 296, n. 4; *Buenos Aires*, 2, I, 7, cc. 157r-158v.

agli anni Trenta del Seicento a Madrid e poi protagonista di una brillante carriera militare⁶².

I procuratori richiedevano abitualmente numerosi *pase* allo stesso tempo per documenti diretti di solito alla stessa diocesi o provincia religiosa. Nel caso di richieste multiple, i documenti pontifici sono di solito elencati in modo sintetico e non sono accompagnati da traduzioni o trascrizioni. Ad esempio, il già citato Andrés Ponce de León presenta numerosi documenti destinati alla diocesi di Lima nello stesso giorno. Tra il 12 e il 30 maggio 1642 il Consiglio concede il *pase* a ventisette bolle e brevi pontifici destinati alla diocesi di Città del Messico presentati dal gesuita Luis de la Torre. L'elenco dei documenti comprende concessioni in favore di diversi ordini religiosi – francescani, domenicani e mercedari – nonché di chierici e laici. Le materie delle lettere pontificie sono le più varie: numerose indulgenze per chiese, conventi, cappelle e altari, alcune dispense per *defectum natalium*, e licenze *extra tempora* per ordinandi, alcune licenze per oratorio privato, una dispensa matrimoniale, una licenza per un religioso per passare dalla Provincia messicana a quella spagnola⁶³.

Oltre a preziose informazioni sui procuratori, attraverso una attenta analisi delle date presenti nei documenti è possibile conoscere i tempi di elaborazione e dispaccio delle pratiche all'interno del Consiglio delle Indie. In primo luogo, confrontando le date della concessione del *pase* con le date contenute nelle traduzioni dei documenti pontifici, è possibile analizzare i rapporti tra diversi uffici della Corona, nel caso specifico le segreterie del Consiglio e la *Secretaría de interpretación de lenguas*. Sembra che la comunicazione fosse rapida: il *pase* veniva concesso in media dieci giorni dopo che il documento era stato tradotto dalla Secretaría⁶⁴. In secondo luogo, è possibile stabilire una relazione tra la data di concessione del *pase*, costituita dal giorno della seduta del Consiglio durante la quale era stata esaminata la pratica, e la data di consegna del documento munito di *pase* all'interessato o al procuratore. Da un confronto condotto su un campione di venti documenti appare che dopo la delibera del Consiglio, il documento veniva consegnato dopo appena

⁶² AGI, *Indiferente General* 2934 A. Si tratta con ogni probabilità dell'*alférez* André Ponce de León che nel 1654 è citato in una *relación de méritos y servicios* insieme al padre e al nonno, AGI, *Filipinas*, 85, n. 76; *Indiferente General* 115, n. 103.

⁶³ AGI, *Indiferente General* 2934 B, Luis de la Torre, 12 e 30 maggio 1642.

⁶⁴ Si tratta di un primo risultato calcolato in base a un campione di venti documenti dell'AGI compresi tra il 1660 e il 1665 e conservati nei faldoni 2935 e 2936.

cinque giorni di attesa⁶⁵. I tempi di elaborazione della pratica all'interno del Consiglio erano dunque alquanto rapidi. Infine, confrontando le date delle concessioni del *pase* con i giorni in cui sappiamo che il Consiglio si era riunito, emerge che le questioni del *pase* si discutevano con frequenza, tra le due e le quattro volte alla settimana⁶⁶.

Si tratta certamente di risultati ancora parziali, che potranno essere confermati da ulteriori analisi, ma sembra di poter concludere che il Consiglio lavorasse rapidamente e in stretta collaborazione con altri uffici e che le pratiche per la concessione del *pase regio* venissero spacciate speditamente e con regolarità.

Conclusioni

A conclusione di questo breve percorso tra le carte del Consiglio delle Indie, si può affermare che distogliere l'attenzione dalla pratica della *retención de bulas* e focalizzarla sulla concessione del *pase regio* abbia permesso di apprezzare contatti e relazioni tra la Sede Apostolica e il Nuovo Mondo che non erano stati ancora debitamente valorizzati⁶⁷. Sebbene il filtro posto dalla obbligatorietà del *pase regio* abbia certamente limitato l'intervento romano nelle Indie, la misura e la natura di tale limitazione meritano studi più approfonditi. Non siamo ancora in grado di stabilire quanti documenti venissero trattenuti dal Consiglio e a quanti, invece, venisse concesso il *pase regio*, ma, sembra chiaro che numerosi rescritti pontifici raggiungevano le Indie in seguito ad un procedimento amministrativo – la concessione del *pase regio* – eseguito in modo rapido e snello dal Consiglio delle Indie.

⁶⁵ Anche in questo caso si è usato un campione di venti documenti dell'AGI compresi tra il 1663 e il 1667 e conservati nei faldoni 2936 e 2937.

⁶⁶ Ci si è basati sulle date contenute nelle consulte del Consiglio indicate in A. Heredia Herrera (ed), *Catálogo de las consultas del Consejo de Indias*, 13 voll., Madrid - Sevilla 1972-1995.

⁶⁷ Considerata la ricchezza delle informazioni contenute nei documenti, chi scrive ha intrapreso la realizzazione di una base di dati che intende raccogliere e rendere fruibile. Questo strumento permetterà anche di confrontare le fonti sivigliane con documenti conservati presso l'Archivio Segreto Vaticano e presso gli archivi locali americani e trovare corrispondenze che permettano di ricostruire non solo il momento della concessione del *pase regio*, ma anche la spedizione dei rescritti pontifici e l'uso dei documenti romani nei territori americani. Alcune ricerche in questo senso, compiute sia in Archivio Segreto Vaticano che in numerosi archivi di Città del Messico (Archivo General de la Nación, Archivo Histórico del Arzobispado de México e l'Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México) hanno dato risultati positivi. B. Albani, *Sposarsi nel Nuovo Mondo. Politica, dottrina e pratiche della concessione di dispense matrimoniali tra la Nuova Spagna e la Santa Sede (1585-1670)*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Roma «Tor Vergata», a.a. 2008-2009, pp. 251-255.

La natura dei documenti ai quali il *pase* era concesso è significativo. Si tratta, infatti, di documenti frutto di quelle facoltà proprie della Sede Apostolica, come l'interpretazione del diritto canonico e la risoluzione di dubbi di tipo teologico o pastorale, l'amministrazione della giustizia ecclesiastica e l'esercizio della giurisdizione graziosa, che facevano del pontefice un interlocutore e una fonte di giustizia importante anche per i fedeli americani.

Nel contesto della più ampia discussione sul Patronato, tra XVII e XVIII secolo venne posta anche la questione della legittimità del blocco dei documenti pontifici di natura graziosa o comunque riguardanti materie prettamente ecclesiastiche. Durante il III Concilio provinciale messicano, ad esempio, la questione era stata portata all'attenzione dei padri conciliari da fra' Pedro de Feria, vescovo del Chiapas, il quale proponeva che i documenti pontifici su materie personali o volte al bene comune della cristianità dovessero essere inviati direttamente nelle Indie, senza passare al vaglio del Consiglio delle Indie:

«Si las letras apostólicas traten acerca del bien común de la cristiandad, o de alguna persona, como sería que tal contrato es usurario, o que un matrimonio se pueda contraer en determinado grado de consanguinidad o que si está excomulgado el que hiciere tal o cual cosa, o que no se dispensa a uno para que sea promovido a órdenes. Entonces no es menester que tales breves vengán a estas tierras registrados por el Consejo de Indias, pues se derogaría en mucho la potestad del Vicario de Cristo»⁶⁸.

La discussione prosegue nel secolo successivo. È indicativo il commento del giurista messicano Antonio Joaquín Gaspar de Rivadeneyra y Barrientos, il quale, pur essendo tra i massimi teorici regalisti, trattando delle leggi della *Recopilación* dedicate alle bolle e brevi pontifici sosteneva che

«la dispensación de matrimonio puede ofender en materia alguna a las regalías de Su Magestad ni nadie puede dudar ser esta una materia puramente eclesiástica, conforme a el derecho canónico»⁶⁹.

La prassi della concessione del *pase* sembra seguire le posizioni sopra citate e sembra cercare, più che l'affermazione di un preteso diritto regio, il beneficio dei sudditi e fedeli americani che si rivolgevano alla Sede apostolica per avere giustizia. Le sommarie informazioni sulle

⁶⁸ *Memorial del obispo de Chiapa don fray Pedro de Feria, para el sínodo provincial que se celebra en México este presente año de 1585. Oaxaca, 15-4-1585*, in A. Carrillo Cázares (ed), *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, 2 voll., Zamora - México 2006, I, pp. 284-436, qui p. 347.

⁶⁹ Antonio Joaquín Gaspar de Rivadeneyra y Barrientos, *Manual compendio*, pp. 231-232.

concessioni romane viste dal Consiglio, i nomi dei procuratori incaricati di presentare la pratica a Madrid, le concise indicazioni sui ministri regi, le scarse notizie sui destinatari dei documenti pontifici, i brevi dati su chiese, conventi, ospedali americani sono le tessere perdute di un grande mosaico che merita di essere ricostruito. Le rotte atlantiche erano più affollate di quanto si creda e in questo continuo movimento di uomini tra le quattro parti del Mondo⁷⁰ la Sede Apostolica, con le sue forti attrattive fatte di grazie spirituali e temporali, sembra costituire una tappa obbligata.

⁷⁰ S. Gruzinski, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris 2004, pp. 38-43.

Il gesuita, la guerra, gli Apaches

Il ruolo diplomatico di Eusebio Francesco Chini, missionario di frontiera

Serena Luzzi

Un aspetto centrale dell'attività di Eusebio Francesco Chini è l'azione diplomatica nei processi di pace ma anche nella promozione della guerra. Si tratta di circostanze sostanzialmente ignorate dalla pur nutrita storiografia dedicata al gesuita di Segno, occupato dal 1687 per oltre vent'anni nella cristianizzazione delle popolazioni insediate lungo i confini che corrono attualmente tra Messico e Arizona, nella Provincia di Sonora e Sinaloa (fig. 6), in decenni contraddistinti da conflitti e violenze ancora a bassa entità ma endemici. Missionario in uno spazio fisico e culturale ad alto grado di specificità, qual è quello della frontiera¹, in territori tutt'altro che pacificati, alle prese con ribellioni e guerriglie che attentano ai beni e alla vita dei coloni e dei sacerdoti, Chini adotta categorie interpretative e modelli di comportamento che riferiscono non solo della sua ideologia e della sua visione del mondo, ma anche di un quadro mentale, giuridico e politico che non può essere trascurato. Le rivolte dei neofiti, la resistenza armata degli indigeni non evangelizzati e le campagne militari spagnole sono realtà che si impongono nella vita quotidiana del missionario costringendolo a fare i conti con il grave tema della legittimità della guerra sia contro la ribellione dei nuovi sudditi sia contro le tribù renitenti: rivolte interne e aggressioni esterne entrambe destabilizzanti per il sistema politico, economico e culturale importato con la colonizzazione. In tale realtà – oscillante tra l'opzione della guerra e la tensione alla pace –, sarà il concetto di «guerra giusta» a rappresentare per Chini il filtro – giuridico e teologico insieme – con

¹ Per questi aspetti, e sulla cultura militare che contraddistingue le etnie di frontiera: C.L. Ávila, *Conquista control y convicción: el papel de los parlamentos indígenas en México, El Chaco y Norte-américa*, in «Revista de Indias», 217, 1999, pp. 645-673; B. Vitar, *Las relaciones entre los indígenas y el mundo colonial en un espacio conflictivo: la frontera tucumano-chaqueña en el siglo XVIII*, in «Revista Española de Antropología Americana», 21, 1991, pp. 243-278.

cui sono gestite sul piano morale, diplomatico e pratico le sollevazioni degli indigeni cristianizzati e, soprattutto, la risposta agli assalti delle etnie guerriere degli Apache, il nemico per antonomasia.

Nella sorta di diario che il nostro gesuita stende e a cui dà il titolo di *Favori celesti*² si ha sentore del sostanziale stato di guerra in cui si trova ad operare; ma gli scritti e i carteggi di Chini, espressione come sono di un punto di vista specifico, e dunque per sua natura parziale, da soli non consentono di cogliere compiutamente il difficile, e spesso sanguinoso, quadro della 'pacificazione' in cui si muove il missionario e il corredo di elementi fortemente coercitivi che esso comporta. E nemmeno consentono di misurare gli spazi della mediazione effettivamente coperti dai sacerdoti o loro concessi dalle autorità spagnole e dai soldati attivi nel controllo del territorio e nella repressione delle rivolte. E, d'altra parte, lo stile prudente e incline agli eufemismi di Chini sollecitano il lettore a interrogarsi sulle circostanze della sua scrittura, sui destinatari e le finalità delle sue lettere e dei *Favori celesti*, testo steso per buona parte in anni successivi agli eventi narrati e dunque strutturato sulla base di una chiave di lettura a posteriori.

Per integrare e contestualizzare l'azione dei missionari³ nel loro ruolo di diplomatici occorre dunque guardare anche ad altre fonti, in particolare ai rapporti militari e ai diari di guerra. A tali fonti si farà spesso riferimento nelle pagine che seguono, e soprattutto alla copiosa relazione stesa

² E.F. Kino, *Favori celesti. Cronaca della Pimeria Alta*, a cura di G. Mellinato SJ, Trento 1991. L'opera è stesa a partire dal 1699 fino al 1710 ed ha una valenza pubblica ed ufficiale, destinata al re di Spagna. Rimasta manoscritta, è stata riscoperta dallo storico statunitense H.E. Bolton, che dà conto della vicenda editoriale dei *Favori* nel suo *Rim of Christendom. A Biography of Eusebio Francisco Kino, Pacif Coast Pioneer*, Tucson AZ 1984, p. VIII. Sull'opera di Bolton, contrassegnata dall'inclinazione agiografica: B. Hausberger, *El padre Eusebio Francisco Kino, S.J. (1645-1711), la misión universal y la historiografía nacional*, in S. Bernabéu Albert (ed), *El gran Norte Mexicano: Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Sevilla 2009, pp. 213-251, in particolare pp. 230-232.

³ Sulla questione delle fonti e il valore dei rapporti dei militari spagnoli nel contesto delle rivolte indigene di fine Seicento: L. González Rodríguez, *Las guerrillas de resistencia étnica en el noroeste (1690). Un análisis de la documentación oficial*, in F. Castro Gutiérrez - V. Guedea - J.L. Mirafuentes (edd), *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos*, México 1992, pp. 37-114, in particolare pp. 37-45. Più in generale, sull'attuale revisione storiografica che investe gli studi dedicati alle province settentrionali del Messico coloniale e al rapporto tra spagnoli e popolazioni indigene: S. Bernabéu Albert (ed), *El gran Norte Mexicano*, e in particolare sul sistema missionario i contributi di S. Bernabéu, *La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1996-2006)*, pp. 165-212, e B. Hausberger, *El padre Eusebio Francisco Kino*. Inoltre, I. Almada Bay - J. Marcos Medina Bustos - M. del Valle Borrero Silva, *Hacia una nueva interpretación del régimen colonial en Sonora. Descubriendo a los indios y redimensionando a los misioneros, 1681-1821*, in «Región y sociedad. Revista de El Colegio de Sonora», 19, 2007 (http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-39252007000400012&script=sci_arttext&tlng=pt).

dal generale Juan Fernández de la Fuente, alle prese con le spedizioni militari contro ribelli e contro nemici esterni e con gli accordi di pace con i gruppi Pima catechizzati da Chini e dai suoi correligionari⁴, insorti nella primavera del 1695 e riconquistati infine all'alleanza spagnola. Fuente riferisce le circostanze con generosità di dati, rendendo possibile un proficuo confronto con la ricostruzione che delle medesime propone Chini e una più adeguata comprensione del processo di pacificazione, dei suoi attori e della posizione diplomatica e ideologica in esso assunta dai missionari e da Chini in particolare.

1. Conquista spagnola e penetrazione 'pacifica': il ruolo dei missionari

La 'pacificazione' delle popolazioni che abitano le periferie delle colonie spagnole Oltreoceano è un obiettivo che impegna la Corona per tre secoli, sin dall'indomani della Conquista. Il termine (*pacificación*) compare per la prima volta nelle *Ordenanzas* del 1573 per volontà di Filippo II, a segnare un cambiamento significativo dei metodi adottati fino a quel momento nel corso dell'espansione territoriale nelle Americhe. Il rapporto con le popolazioni indigene e la resistenza armata di molte etnie stanziate lungo le frontiere impongono rielaborazioni giuridiche, nuove concettualizzazioni e «tecniche pacifiche di assoggettamento»⁵. Il fine è di ottenere il riconoscimento della sovranità spagnola presso i nativi e prendere così possesso effettivo di territori che altrimenti, in punto di diritto, non possono cadere sotto la giurisdizione del re cattolico⁶.

Le *Ordenanzas* del 1573 ricordavano agli ufficiali Oltreoceano che anche alle popolazioni indigene andava riconosciuto il diritto della libera scelta; con i nativi si doveva, pertanto, instaurare relazioni amichevoli, tenendo in vista l'obiettivo primario di convincerli ad accettare il vassallaggio e il Vangelo⁷. D'ora in poi la guerra offensiva sarà ammessa solo come

⁴ Il diario è steso nel corso di due mesi, dal 17 giugno al 3 ottobre 1695: si tratta di una fonte straordinaria al pari del contesto che la produsse, imponente per durata e numero dei soldati coinvolti. Una trascrizione di ampie porzioni del rapporto (d'ora in poi Fuente, *Autos de guerra*), di cui è estensore materiale Francisco Ignacio Gómez Robledo, in *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain. A Documentary History*, I: T.H. Naylor - C.W. Polzer (edd), 1500-1700, Tucson AZ 1986, pp. 585-656 (traduzione e sintesi in lingua inglese) e pp. 656-718 (versione originale spagnola); sul valore del documento: *ibidem*, pp. 583-584.

⁵ C.L. Ávila, *Conquista control y convicción*, pp. 645-673.

⁶ A. Levaggi, *Diplomacia Hispano-Indígena en las fronteras de América. Historia de los tratados entre la Monarquía española y las comunidades aborígenes*, Madrid 2002, in particolare pp. 13 ss.; inoltre A.A. Cassi, *Ultramar. L'invenzione del Nuovo Mondo*, Roma - Bari 2007, pp. 62 ss.

⁷ A. Levaggi, *Diplomacia Hispano-Indígena*, p. 311.

reazione al mancato rispetto degli accordi e ad aggressioni a danno degli alleati-vassalli o tali da nuocere all'attività di evangelizzazione svolta dai missionari: condizioni di gravità estrema per le quali giuristi e teologi hanno messo a punto una dottrina aggiornata sulla guerra giusta e sulla legittimità del ricorso alla forza⁸.

Nel quadro della 'penetrazione pacifica', come la documentazione ufficiale definisce il progetto di espansione territoriale per via incruenta, la 'conquista spirituale', ossia l'evangelizzazione delle popolazioni 'pagane', svolge un ruolo fondamentale. I missionari, Bibbia e croce in mano, sono le avanguardie e i mediatori. Le *reducciones* e i *pueblos* in cui si trasferiscono le etnie cristianizzate, o in fase di cristianizzazione, sotto la guida e il controllo dei sacerdoti cattolici, contribuiscono a stabilizzare le frontiere⁹.

Siamo in un contesto in cui la pedagogia gesuitica della pacificazione assume, evidentemente, una forte valenza politica; ma il suo significato spirituale non può essere svalutato, giacché nella prospettiva della cristianizzazione la promozione di una «cultura della riconciliazione»¹⁰ costituisce una fase propedeutica. La disponibilità al perdono è preliminare alla conversione: inoltrandosi due volte verso Nord, tra l'estate e l'inverno del 1692, la spedizione di cui fa parte Chini incontra alcuni gruppi Sobaipuri, parte della nazione dei Pima, in lotta tra loro, alcuni dei quali «non avevano mai visto facce nuove e bianche ... Però Dio fu servito – riferirà il missionario – perché potemmo metterli in pace»¹¹. E servito Dio, è servito anche il re, come leggiamo a chiare lettere nella *Real Cédula* del 14 maggio 1686 – uno dei tanti rescritti volti a ribadire lo stile 'pacifico' della conquista. Il re di Spagna, Carlo II, promette

⁸ Sulla dottrina del *bellum iustum*, in particolare nel contesto ispanico cfr. *ibidem*, pp. 26 ss.; C. Forti, *La disputa sulla guerra giusta nella conquista spagnola dell'America*, in «Critica storica», 27, 1991, pp. 251-296; A.A. Cassi, *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del «bellum iustum»*, in A. Calore (ed), «Guerra giusta?». *La metamorfosi di un concetto antico*, Milano 2003, pp. 101-158. Cfr. anche *infra*, nota 32.

⁹ B. Hausberger, *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko*, Wien - München 2000; B. Vitar, *Las relaciones entre los indígenas y el mundo colonial*; P. Broggio, *I gesuiti come pacificatori in Età moderna: dalle guerre di frontiera nel Nuovo Mondo americano alle lotte fazionarie nell'Europa mediterranea*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 39, 2003, 2, pp. 249-289.

¹⁰ C. Ferlan, *I mediatori gesuiti e la loro formazione nei possedimenti austriaci degli Asburgo*, in P. Broggio - M.P. Paoli (edd), *Stringere la pace. Teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV-XVIII)*, Roma 2011, pp. 487-508, qui p. 507. Cfr., inoltre, O. Niccoli, *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma - Bari 2007, pp. 170-185; P. Broggio, *I gesuiti come pacificatori*.

¹¹ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 29.

ai nativi della frontiera l'esenzione dal servizio personale (impedendo dunque lo sfruttamento della manodopera indigena e il lavoro coatto) e quello fiscale per 20 anni in cambio della conversione, *ergo* della sottomissione al monarca:

«Dio nostro Signore, nella sua grande provvidenza, al posto di quanto si spende delle mie Reali Finanze in queste conversioni retribuisce in modo strepitoso con la crescita e l'aumento della mia monarchia (ciò che è ben risaputo) ... Ho desiderio che si riscatti il tempo perduto in una materia così importante per il servizio di Dio e anche per il mio»¹².

Cristianizzazione ed espansione territoriale sono aspetti strettamente interconnessi e indistricabili: «conquista e conversione», «conquiste spirituali e temporali» vanno compresi come un'endiadi¹³. La «conquista pacifica» a cui aspirano i missionari¹⁴ non è diversa da quella voluta dal re cattolico e pienamente funzionale alla strategia della *pax ispanica* che guida la politica coloniale della Corona. Mosso dall'entusiasmo che gli veniva dall'aver dimostrato finalmente la peninsularità della Bassa California (con il che si sarebbero facilitati i movimenti di uomini e merci) e dai contatti avuti con popolazioni sino ad allora ignote (fig. 5), nella sua relazione dell'8 aprile 1702 Chini collocava al primo posto, nell'elenco dei vantaggi che si attendeva dagli esiti della spedizione, il fatto che «con queste nuove conversioni si dilaterà il dominio cattolico della corona reale del nostro cattolicissimo monarca Filippo V e della nostra santa fede cattolica romana». Al secondo posto seguivano i vantaggi militari, giacché «*si sarebbero* conosciute e guadagnate molte ampie nuove terre, nazioni, fiumi e mari e genti di questa America Settentrionale, che finora erano sconosciuti e contemporaneamente *sarebbero rimaste* ben difese, sicure e quiete queste province cristiane»¹⁵. In questo modo il gesuita replicava implicitamente anche a chi, tra le autorità spagnole, fino ad allora aveva mostrato scetticismo e si era espresso a sfavore della spedizione. Si trattava, avvertiva Chini, della «conversione» e della «totale sottomissione di questa America settentrionale, finora sconosciuta»¹⁶.

¹² Il testo della *Real Cédula* è riportato *ibidem*, p. 22.

¹³ Sul sistema missionale come parte integrante del colonialismo spagnolo: B. Hausberger, *Für Gott und König*.

¹⁴ Cfr. E.F. Kino, *Favori celesti*, per esempio, pp. 13, 17, 21.

¹⁵ *Ibidem*, p. 118. Cfr. analogamente nella lettera al padre visitatore Antonio Leal, edita in E.J. Burrus (ed), *La obra cartografica de la Provincia mexicana de la Compañia de Jesus (1567-1967)*, Madrid 1967, pp. 149-165, qui p. 160. Inoltre, C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography of Francisco Javier Saeta SJ*, St. Louis - Rome 1971, pp. 210-216.

¹⁶ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 118.

La lettera che inviava nel 1701 a Chini il generale Juan Fernández de la Fuente, impegnato nella repressione delle etnie ribelli, non fa che confermare il ruolo che i sacerdoti cattolici e la loro opera di conversione assumono in relazione al problema giuridico di veder riconosciuta la sovranità del monarca iberico da parte dei nativi, che per questa via figurano, nello schema concettuale e giuridico spagnolo, ridotti a una salvifica «obbedienza»:

«Manifesto a vostra Riverenza la mia stima per le notizie delle sue peregrinazioni, che fa col solo fine di condurre alla nostra santa fede e all'obbedienza al re un così gran numero di persone che ha scoperto con le sue spedizioni fatte tanto lontano, e portando la luce del Vangelo a tanti pagani fino ad ora ciechi nella loro idolatria»¹⁷.

2. «Indios amigos», «indios rebeldes», «nemigos»: Chini e la classificazione degli alleati della Nuova Spagna

A partire dagli anni Ottanta del Seicento l'area forse più instabile dell'America spagnola è quella della Nuova Spagna settentrionale. Qui troviamo replicate le dinamiche sociali ed economiche che già erano state innescate dalla presenza coloniale in Messico come in Cile, in Perù come in Argentina, ivi comprese le incursioni di tribù nomadi che hanno reso più prestanti le proprie abilità guerriere con l'adozione del cavallo importato dagli europei. Su questo versante dell'impero, dove la Corona spagnola e i missionari hanno imposto i propri simboli a partire dalla fine del Cinquecento, la minaccia porta il nome (ispanizzato) di Suma, Janos, Jocomes, Apaches: tribù non sottomesse né cristianizzate alle quali il cavallo consente una mobilità sinora inedita e per le quali il grano e il bestiame allevato dalle etnie sedentarie e nelle missioni sono l'obiettivo di razzie sempre più frequenti. Ma l'instabilità della regione è provocata anche dalle sollevazioni delle popolazioni di antica e recente cristianizzazione: si contano almeno dodici grandi rivolte a cavaliere tra Seicento e prima metà del Settecento, che mettono sottosopra i territori più prosperi del Vicereame con l'obiettivo di uccidere coloni e missionari¹⁸. Le indagini via via ordinate dagli spagnoli segnaleranno

¹⁷ Lettera del generale Juan Fernández de la Fuente, capitano della guarnigione di Jano e sindaco maggiore, in E.F. Kino, *Favore celesti*, p. 98 (aprile o maggio 1701).

¹⁸ R.M. SALMON, *Indian revolts*; S.M. Deeds, *First-Generation Rebellions; The Presidio and Militia*, I, p. 483; L. González de la Vara, *La rebelión de los Indios Pueblos de Nuevo México, 1680-1693*, in F. Castro Gutiérrez - V. Guedea - J.L. Mirafuentes (edd), *Organización y liderazgo*, pp. 11-36; J.L. Kessel - R. Hendricks - M.D. Dodge (edd), *To the Royal Crown Restored (The Journals of Don Diego De Vargas, New Mexico, 1692-94)*, Albuquerque 1995.

il coinvolgimento di un gran numero di importanti nazioni indiane e lasceranno emergere una vasta rete di alleanze che demolisce ogni tentativo di ridurre a uno schema dicotomico la complessa articolazione dei rapporti intertribali¹⁹. Anche i missionari, che hanno un rapporto diretto e pressoché quotidiano con alcuni dei numerosi gruppi stanziati lungo la frontiera, adottano il lessico dell'amministrazione spagnola, a dispetto delle dinamiche sociali e culturali che uniscono o dividono le etnie del territorio.

Le popolazioni indigene della frontiera vengono classificate essenzialmente in amici e nemici: da una parte sono gli *indios amigos*, cioè le tribù legate agli spagnoli da accordi diplomatici e alleanze militari, cristianizzate o in fase di conversione; dall'altro, sono i nemici, ossia i gruppi che non riconoscono la sovranità spagnola né hanno stipulato trattati, protagonisti della resistenza armata e delle razzie che rendono insicure le frontiere, minacciano gli europei e i loro alleati e ostacolano l'evangelizzazione. Ma tra le due categorie di amici e nemici, se ne insinua una terza: quella dei ribelli, vale a dire delle tribù già avvicinate da missionari e truppe spagnole, già legate alla fede dal vincolo del battesimo e alla monarchia dal vincolo dell'obbedienza. Chini sarà costretto ad ammettere che la violenta rivolta che ha causato la morte del correligionario Francesco Saverio Saetta, nell'aprile 1695, nella sede di Caborca, fondata due anni prima appena, era stata provocata da tribù di neofiti, i Pima della missione di Tubutama, anch'essa eretta dai gesuiti di recente, nel 1691. A quella rivolta si erano aggiunti altri «scontenti», cristianizzati e non, pronti ad agire allo stesso modo²⁰.

Solo gli spagnoli attribuiscono una validità perenne ai patti. In realtà, quando circostanze e interessi in gioco mutano, il rispetto dell'alleanza da parte dei nativi può venir meno e così quelli che erano gli *indios amigos* si trovano declassati al rango di vassalli infedeli, macchiandosi del crimine peggiore secondo i parametri culturali e giuridici europei: il crimine di «ribellione» e quello di «apostasia» se le tribù ribelli sono cristianizzate, giacché le azioni di guerra sono sacrileghe poiché investono

¹⁹ C. Giudicelli, ¿«Naciones» de enemigos? La identificación de los indios rebeldes en la Nueva Vizcaya (siglo XVII), in S. Bernabéu Albert (ed), *El gran Norte Mexicano*, pp. 27-66; C. Sheridan Prieto, *Reflexiones en torno a las identidades nativas en el noreste colonial*, in «Relaciones», 23, 2002, pp. 75-106 (<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/137/13709205.pdf>); D.J. Seymour, *Delicate Diplomacy on a Restless Frontier. Seventeenth-Century Sobaipuri-O'odham Social and Economic Relations in Northwestern New Spain, Part 1*, in «New Mexico Historical Review», 82, 2007, 4, pp. 469-499.

²⁰ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 35.

chiese, arredi sacri e le persone stesse dei missionari e pregiudicano l'opera di conversione²¹. I responsabili delle sollevazioni vengono puniti con la pena capitale: su pali bene in vista stanno infilzate le loro teste mozzate²². Ma né la punizione esemplare, né le spedizioni punitive con gli archibugi sono mezzi risolutivi: gli eserciti e la superiorità tecnica degli armamenti europei non bastavano per imporsi lungo frontiere permeabili, in un territorio poco o punto conosciuto dagli spagnoli. Dichiararsi disponibili a un colloquio di pace – «ofrecer la paz» – e concedere il perdono ai ribelli come atto di grazia sovrana²³ garantiva risultati più immediati, se non definitivi. Impegnata da decenni sulla frontiera settentrionale della Nuova Spagna nella guerra sanguinosa contro l'etnia araucana (1550-1600), la Corona ispanica aveva eletto il trattato di pace come strumento principe della 'penetrazione pacifica'. I fatti avevano mostrato che la soluzione diplomatica era quella meno onerosa²⁴.

Inimigos e *rebeldes* sono categorie giuridiche e militari diversamente problematiche nell'interpretazione teleologica che i missionari fanno dei fatti e del proprio ruolo. Se il pentimento degli uni e la rinnovata alleanza segnano il riscatto, l'ostilità irriducibile degli altri segna la presenza demoniaca: la guerra è ora legittima e «necessaria», come dirà Chini, usando il lessico del diritto e della teologia.

Il gesuita di Segno era arrivato in 'Pimería Alta' nel febbraio del 1687, nel contesto di un programma di evangelizzazione dell'area: la cartografia degli europei aveva assegnato alla regione il nome derivato da quello attribuito dagli spagnoli alla nazione che controllava il territorio, i *Pimas* (O'odham), detti *Altos* per distinguerli dai *Pimas Bajos* della porzione più meridionale della Provincia di Sonora e Sinaloa, cristianizzata cent'anni

²¹ Cfr. *infra*, nota 71.

²² Cfr. le relazioni militari raccolte in *The Presidio and Militia*, I. Inoltre, L. González Rodríguez, *Testimonios sobre la destrucción de las misiones tarahumares y pimas en 1690*, in «Estudios de Historia Novohispana», 10, 1991, pp. 189-235, qui p. 216, rapporto militare del 28 aprile 1691 (nel contesto della repressione della rivolta delle etnie Tarahumara); C. Giudicelli, *¿«Naciones» de enemigos?*.

²³ Per questi temi cfr. almeno O. Niccoli, *Perdonare*, pp. 12-24 e *passim*; C. Nubola - A. Würzler (edd), *Operare la resistenza. Suppliche, gravamina, rivolte in Europa* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi/Beiträge, 18), Bologna - Berlin 2006, e, degli stessi autori, *Suppliche e «gravamina». Politica, amministrazione, giustizia in Europa (secoli XIV-XVIII)*, (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 59) Bologna 2002; J. Hoareau-Dodineau - X. Rousseau - P. Texier (edd), *Le pardon*, Limoges 1999.

²⁴ A. Levaggi, *Diplomacia Hispano-Indígena*, e, dello stesso autore, *Los tratados hispano-indígenas en las fronteras septentrional y meridional de América. Análisis comparativo*, in Ó. Mazín Gómez (ed), *México en el mundo hispánico*, Zamora 2000, pp. 579-590.

prima²⁵ (fig. 3). Gli europei comprendono via via di essere di fronte a realtà etniche piuttosto articolate e differenziate dal punto di vista socio-economico e culturale, benché accomunate dalla lingua e da estese reti parentali – popolazioni sedentarie, semi-nomadi, nomadi, stanziati in insediamenti sparsi, alcuni dei quali molto popolati, altri decisamente isolati e di dimensioni ridotte; più prospere le etnie delle valli lungo i fiumi, molto meno o ai limiti della sussistenza quelle insediate nei pressi del ‘Grande Deserto’ di Sonora, agiate società agricole talune, altre composte da cacciatori e guerrieri²⁶. Gli insediamenti erano indipendenti l’uno dall’altro, governati ciascuno da un capo: una frammentazione che troveremo riflessa negli affollati colloqui di pace, cui partecipano i leader dei gruppi che hanno optato per la negoziazione. Dal punto di vista economico, la Pimería Alta non offriva risorse, ma si dimostrava strategica dal punto di vista geopolitico: si trattava di assicurare il controllo e la difesa dei confini, resi oltremodo instabili dalle rivolte e sempre più spesso insediati dalle incursioni violente delle tribù nomadi, ma anche dalle mire delle potenze coloniali francese e inglese²⁷.

Mentre pianifica le sue visite negli insediamenti della Pimería Alta, «per aver la strada aperta e la possibilità di entrare»²⁸, Chini si fa anticipare sempre da messaggi e piccoli donativi affidati a nativi cristianizzati o ai membri delle etnie che hanno accolto di buon grado la comitiva di bianchi arrivata a dorso di cavallo. Lo stile del nostro missionario rispecchia certamente la pratica gesuitica ma anche le modalità previste dalle leggi sovrane che un secolo prima avevano regolamentato la conquista

²⁵ Cfr. R. Pérez-Taylor - M.A. Paz Frayre, *Contexto histórico*, in R. Pérez-Taylor - M.A. Paz Frayre (edd), *Materiales para la historia de Sonora*, México 2007, pp. 17-42, in particolare pp. 17-31. Dal 1693 la Provincia è suddivisa in due entità amministrative separate.

²⁶ Con *Pimas Altos* si intendono le etnie che costituiscono la nazione O’odham, dagli spagnoli rinominati Pima, suddivisi in tre gruppi: Akimel O’odham (popoli del fiume), Tohono O’odham (popolo del deserto), Hia C-ed O’odham (popolo della sabbia); ma con l’avvertenza che ciascuno insediamento era autonomo rispetto agli altri: cfr. almeno D.H. Dejong, «None Excel Them in Virtue and Honesty». *Ecclesiastical and Military Descriptions of the Gila River Pima, 1694-1848*, in «American Indian Quarterly», 29, 2005, 1-2, pp. 24-25; B.L. Fontana, *Pima and Papago: Introduction*, in A. Ortiz (ed), *Handbook of North American Indians*, 10, Washington 1983, pp. 125-136, e, dello stesso autore, *History of the Papago*, *ibidem*, pp. 137-148, in particolare 137-139; P.H. Ezell, *History of the Pima*, *ibidem*, pp. 149-160, in particolare pp. 149-155; T. Dunnigan, *Lower Pima*, *ibidem*, pp. 217-229; D.M. Bahr, *Pima and Papago Social Organization*, *ibidem*, pp. 178-192.

²⁷ T.H. Naylor - C.W. Polzer, *Introduction*, in *The Presidio and Militia*, I, pp. 15-30; C.W. Polzer - T. Sheridan, *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain. A Documentary History*, II/1: *The Californias and Sinaloa-Sonora, 1700-1765* («The California Corridor»), Tucson AZ 1997, pp. 1-8, 11-19 e 253-258 («The Pacific Slope Corridor: Sinaloa-Sonora»).

²⁸ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 108 (8 dicembre 1701). Analogamente, pp. 72 (30 aprile 1700) e 106 (novembre 1701).

pacifica fondata sull'evangelizzazione: nelle citate *Ordenanzas* del 1573 relative agli indios renitenti, le parole chiave destinate ai missionari sono «amansar, pacificar y persuadir». L'obiettivo poteva essere raggiunto in diversi modi, per esempio appoggiandosi ai nativi più cordiali per avvicinare i gruppi diffidenti e vincerne infine l'ostilità²⁹. Le croci cristiane regalate dai missionari sono nel codice indigeno segni di concordia, collocate all'esterno degli insediamenti a significare ospitalità e accoglienza o disponibilità ad accordi di pace³⁰.

Chini tiene nella sacca la *Real Cédula* del 1686 e la concessione accordatagli dal viceré che impediva di sottoporre a lavoro coatto i nativi in via di conversione e i neofiti³¹. Con l'aiuto degli interpreti, il gesuita teneva sermoni incentrati sul tema della riconciliazione davanti a gruppi di uomini che sapeva appartenere a etnie diverse, e magari coinvolte in conflitti intertribali. Pace e pacificazione saranno argomenti e obiettivi più che mai rilevanti negli anni successivi alla rivolta dei Pima del 1695. La predica che Chini tiene nel febbraio 1698 alle «genti mai viste» stanziato lungo il Rio Grande introduce concetti e scenari del tutto nuovi agli uditori: il peccato e la salvezza eterna, l'inferno che attende chi uccide il prossimo e chi si lascia coinvolgere nei conflitti, il Demonio nemico dell'umanità e fomentatore di odi e guerre. Ma gli astanti vengono iniziati anche a categorie di avversari inedite per le culture locali, «i nemici della fede»: contro costoro il ricorso alla guerra era giusto, insegnava Chini, sulla base di un raffinato bagaglio giuridico e teologico che consentiva l'impiego delle armi a scopo difensivo contro chi metteva in pericolo l'attività dei missionari o esercitava la violenza a danno dei nativi convertiti³². Sullo sfondo sono le razzie violente dei gruppi nomadi. Il lessico del sermone è tautologico solo all'apparenza, la conversione dei nativi in «pacifici cristiani» è un obiettivo spirituale e insieme militare:

²⁹ A. Levaggi, *Diplomacia Hispano-Indígena*, pp. 26-28, e *Recopilacion de leyes de los reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II ...*, tomo I, Madrid 1756, pp. 2-3, Libro I, Título I, Ordenanza del 13 luglio 1573, «Ley iiiij. Que no queriendo los Indios recibir de paz la Santa Fe, se use de los medios que por esta ley se manda».

³⁰ C.L. Ávila, *Conquista control y convicción*, p. 43; *The Presidio and Militia*, I, p. 593, nota 23. Cfr. anche Fuente, *Autos de guerra*, per esempio, p. 662: gli spagnoli si avvicinano a un insediamento di ribelli che «tenían cruces labradas en el suelo en señal de que querían la paz» (1695).

³¹ E.F. Kino, *Favori celesti*, pp. 22-23.

³² La sola 'infelidad', invece, non era ammessa come *justa causa* per l'esercizio della forza contro popolazioni 'pagane': A. Levaggi, *Diplomacia Hispano-Indígena*, p. 26. Inoltre, A. Holzem, *Religiose Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. Einführung*, in A. Holzem (ed), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn 2009, pp. 13-104, in particolare pp. 42 ss.

«Ora quelli di ponente si erano sempre trovati molto in contrasto con quelli d'oriente e facevano sanguinose guerre, mentre con noi erano stati pieni di amicizia e di amore. Quindi, con la grazia di Dio, e con loro gioia, facemmo mettere pace fra di loro e lasciare le contese. Dissi loro che Dio creatore amabilissimo del cielo, della terra e degli uomini non voleva che la gente si perseguitasse e uccidesse così crudelmente. Solo il Demonio, nemico comune della natura umana, richiedeva e procurava che gli uomini si uccidessero gli uni gli altri, di modo che in quel modo, e quelli che rimanevano morti, e quelli che li uccidevano, se ne andassero all'inferno e ad un inferno eterno, che mai non finirà. Si fecero e si mantengono ancora delle paci amichevoli e delle amicizie generali, tutte in vista di voler divenire in futuro dei pacifici cristiani, senza aver bisogno di guerre, se non di quelle che fossero necessarie contro i nemici della fede»³³.

In alcuni casi sono le tribù stesse a chiedere al gesuita di vestire i panni del paciere per risolvere conflitti intertribali. Chini racconta che, nel corso della spedizione verso la California (ottobre 1700), gruppi dell'etnia Coccomaricopa gli chiesero di farsi mediatore allo scopo di concludere una «buona pace» con le tribù nemiche appartenenti alla medesima nazione Yuma. Il sacerdote non intervenne di persona, ma istruì – con argomenti e modalità che possiamo solo immaginare, deducendoli dalla trattatistica gesuitica sul tema³⁴ – un nativo convertito perché svolgesse il ruolo di paciere in quella che definirà «una specie di pace generale perché tutti fossero a loro tempo molto amici e buoni cristiani»:

«[guide e interpreti] non proseguivano più con noi perché stavamo entrando fra la popolazione Yuma, con la quale erano in contrasto per alcune uccisioni verificatesi nei mesi precedenti. Ma quando dicemmo loro che in futuro anche quella gente sarebbe stata pacifica, accettarono i nostri consigli e chiesero anzi che ci facessimo mediatori per una buona pace con gli Yuma, che fosse duratura: ciò che difatti avvenne»³⁵.

La buona accoglienza riservata ai missionari non doveva essere estranea alla difficile condizione demografica dei gruppi Pima e alla fiducia nelle abilità taumaturgiche dei sacerdoti in talare nera; la cerimonia del battesimo di per sé poteva essere interpretata come un rito di guarigione. Chini stesso riferisce che il risanamento successivo al battesimo di un bambino gravemente malato aveva spinto varie donne a chiedergli di somministrare il sacramento ai propri figli³⁶. Ma quand'anche la richiesta del battesimo fosse motivata da ragioni strumentali, importante agli occhi

³³ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 56 (spedizione condotta nel febbraio 1698). Per i riferimenti all'organizzazione economica e sociale delle popolazioni insediate lungo il Gila River (noto anche come Rio Grande) in età spagnola cfr. in particolare D.H. Dejong, «None Excel Them in Virtue and Honesty».

³⁴ P. Broggio, *Evangelizzare il mondo*, in particolare pp. 197 ss.; C. Ferlan, *I mediatori gesuiti*.

³⁵ E.F. Kino, *Favori celesti*, pp. 76-77 (4 ottobre 1700), pp. 106 e 102 (novembre 1701).

³⁶ P.H. Ezell, *History of the Pima*, p. 155; E.F. Kino, *Favori celesti*, per esempio pp. 114 e 115 («i nativi mi pregano insistentemente di battezzare due adulte inferme: ciò che feci»).

del missionario era la prospettiva salvifica: i bambini battezzati erano sottratti alla condanna eterna e alle potenze demoniache che dominavano sulle terre pagane. Quanto agli adulti, sarebbero stati battezzati dopo aver appreso i fondamenti della religione cristiana cattolica.

Senonché la visita non si limita a prediche e battesimi. Nelle relazioni dei missionari troviamo vaghi ma significativi riferimenti anche a rituali che attengono a una dimensione squisitamente temporale. «In questa spedizione abbiamo dato più di 40 nomine di capitani e governatori, sindaci e fiscali», «trasmettemmo i poteri a quattro funzionari», «demmo più di 60 bastoni di funzionari, governatori, capitani, sindaci, agenti di polizia ecc.»³⁷: Chini informa sinteticamente su procedure che hanno una decisiva portata giuridica e istituzionale, di cui sono attori i soldati che accompagnano i sacerdoti e che agiscono per conto di Sua Maestà Cattolica il re di Spagna. Missionari e soldati, infatti, avanzano insieme nella 'penetrazione pacifica', come hanno imposto le ordinanze regie successive alle rivolte che nel primo ventennio del Seicento vedono protagoniste etnie cristianizzate e un bilancio pesante in termini economici e umani³⁸.

Le relazioni dei gesuiti e la narrazione di Chini da sole non restituiscono un quadro sufficientemente dettagliato circa le tappe dell'ingresso nei territori indiani, concentrate come sono a riferire della 'conquista spirituale'. Ad integrare la prospettiva servono i rapporti dei militari, decisamente (e prevedibilmente) più attenti a ragguagliare sui momenti salienti della presa di possesso dei territori in nome del re di Spagna. Gli ufficiali spagnoli, infatti, badano a istruire i capi sulla condizione di vassalli e sudditi in cui sono stati appena collocati, sui doveri che ne conseguono, «sull'obbedienza e il rispetto che devono alle due maestà, la divina e quella umana», come riporta il capitano militare della provincia di Sonora, Juan Mateo Manje, in uno dei tanti rapporti relativi alle visite ed esplorazioni condotte in compagnia di Chini. Si chiede che la popolazione non viva dispersa sul territorio, si procede a nominare ufficiali di diverso rango e ruolo, introducendo all'interno dei gruppi strumenti e gerarchie della cultura politica e istituzionale spagnola, mentre ai capi si trasferiscono poteri simbolicamente rappresentati dai bastoni del comando, consegnati insegnando loro «come devono go-

³⁷ E.F. Kino, *Favori celesti*, pp. 52-53, 104, 112, 222.

³⁸ C.W. Polzer, *Long Before the Blue Dragoons: Spanish Military Operations in Northern Sonora and the Pimeria Alta*, in B.J. Rolak (ed), *Military History of the Spanish-American Southwest*, Fort Huachuca AZ 1976, pp. 1-10, qui p. 2; T.H. Naylor - C.W. Polzer, *Introduction*, pp. 8 e 22.

vernare la loro gente e entrare nella 'política'»³⁹. «Scoperti, conosciuti, addomesticati»⁴⁰: i nativi entrano così formalmente nell'orbita spagnola; hanno «dato l'obbedienza»: la conquista è perfezionata. D'ora in poi le popolazioni sono chiamate a fornire i contingenti militari necessari e ad entrare in guerra per difendere i confini dalla violenza ormai endemica e destabilizzante delle nazioni non sottomesse o da eventuali rivolte⁴¹. Con chiara consapevolezza Chini insiste sul fatto che la conversione dei Pima deve essere considerato un obiettivo fondamentale non solo dal punto di vista spirituale ma anche nell'ottica di una efficace difesa dei territori di frontiera: «se questa [popolazione Pima] fosse favorita⁴² – rifletteva a voce alta il gesuita, auspicando che le autorità riconoscessero ai Pima, ormai alleati, le concessioni solitamente previste per gli *indios amigos* – potrebbe dare molto di più in tutti i campi e specialmente nel combattere i nemici di questa provincia di Sonora, gli Jcome e gli Apache».

La nuova toponomastica che si ispira al calendario dei santi cattolici sancisce anch'essa la presa di possesso effettiva, la realizzazione della penetrazione pacifica auspicata dal sovrano, che nel vocabolario di Chini è espressa attraverso i concetti pastorali e morali di «conciliazione» e di «amicizia»⁴³, nel vocabolario degli ufficiali spagnoli è designata con il lessico giuridico della «obbedienza» e della «sottomissione»⁴⁴. In base al nuovo ordine, se l'alleanza fosse stata rotta da una rivolta, le armi da fuoco e le frecce avvelenate degli indios fedeli avrebbero provveduto a domare i ribelli con la legittimazione giuridica e morale della «guerra giusta». Analoga categoria valeva, a maggior ragione, nel caso in cui la pace delle frontiere fosse compromessa e posta in pericolo dalle

³⁹ Le relazioni di Manje sono raccolte in E.J. Burrus (ed), *Kino and Manje Explorers of Sonora and Arizona. Their Vision of the Future*, S.J., Rome - St. Louis 1971, qui p. 296 (17 febbraio 1694). Sulla procedura: B. Vitar, *Las relaciones entre los indígenas y el mundo colonial*, p. 264.

⁴⁰ Così, per esempio, nella relazione relativa alla spedizione del marzo 1699: E.J. Burrus (ed), *Kino and Manje explorers*, p. 384.

⁴¹ B. Hausberger, *Für Gott und König*, pp. 150 ss., e, dello stesso autore, *La violencia en la conquista espiritual: las misiones jesuitas de Sonora*, in «Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas», 30, 1993, pp. 27-54; J.L. Mirafuentes, *Las tropas de indios auxiliares: conquista, contrainsurgencia y rebelión en Sonora*, in «Estudios de Historia Novohispana», 13, 1993, pp. 93-114; T.H. Naylor - C.W. Polzer, *Introduction*, pp. 8-26.

⁴² E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 221 (1697).

⁴³ *Ibidem*, per esempio pp. 107 e 119.

⁴⁴ Cfr. l'attestazione formale del 15 maggio 1702 del capitano militare della provincia di Sonora, Juan Mateo Manje, che certifica, tra l'altro, come Chini abbia «fatto varie spedizioni spinto dal suo grande fervore e zelo di attirare alla obbedienza a sua Maestà e nel grembo della nostra fede la già detta popolazione [Pima] e le altre confinanti di questa parte dell'America settentrionale (e con molte l'ha già ottenuto)», *ibidem*, p. 120. La versione originale spagnola è edita in *La obra cartografica de la Provincia mexicana*, pp. 167-170.

incursioni violente degli *inimigos*, di quelle tribù mai pacificate e sottomesse che da oltre frontiera costituivano al tempo stesso una grave minaccia per il presente, ma anche un possibile obiettivo di espansione e cristianizzazione per il futuro.

3. «Rebeldes». La rivolta degli alleati e la pacificazione armata (1695): resoconti a confronto

Nei mesi successivi al suo arrivo, Chini deve misurarsi con la diffidenza delle etnie locali nei confronti dei missionari e ancor più dei soldati spagnoli: la gente era «così agitata e triste – ricorda il gesuita – che mi confessarono chiaramente di non volersi fare cristiani né volere alcun padre missionario»⁴⁵. Ma le tensioni e il malcontento sono diffuse anche tra i neofiti e metteranno a dura prova l'ottimismo frettoloso dei missionari della Pimería Alta. La reputazione dei sacerdoti cattolici non era buona: si diceva che sfruttassero la manodopera indigena, che provocassero i decessi delle persone che segnavano con i loro olii santi, che ingannassero i nativi. Chini minimizza e parla di «chiacchiere, discordanze e contese», di false notizie che, però, hanno presa perché sono del tutto verosimili. Gli abusi commessi da coloni e missionari a danno degli indios, e la severa disciplina nelle missioni sono tra le ragioni più frequenti di proteste e denunce, di ribellioni e vendette⁴⁶.

Anche nelle sedi missionarie della Pimería Alta il disciplinamento adotta metodi coercitivi e violenti, come si legge nelle testimonianze raccolte dai soldati dopo le rivolte che puntualmente divampano. Soprusi e intimidazioni, poi, aumentavano con il numero dei soldati chiamati a presidiare le frontiere. Data la persistenza delle rivolte interne e delle razzie le porzioni più settentrionali della Provincia di Sonora erano interessate da una consistente militarizzazione: nel 1685 vi sono introdotti due presidi, nel 1691 una Compagnia volante, costituita di drappelli mobili di soldati, ritenuti i più adeguati per far fronte alle tattiche da *guerrilla* dei nemici⁴⁷.

In quest'area della Provincia di Sonora la popolazione europea, o meglio, ispano-creola, è rappresentata soprattutto da soldati e da un manciata

⁴⁵ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 24.

⁴⁶ B. Hausberger, *Für Gott und König*, in particolare pp. 299-325, e, dello stesso autore, *La violencia en la conquista espiritual*.

⁴⁷ T.H. Naylor - C.W. Polzer, *Introduction*, in *The Presidio and Militia*, I, p. 24; C.W. Polzer, *Long Before the Blue Dragoons*, pp. 1-10.

di missionari, mentre i coloni sono ancora pochi⁴⁸. Chini vi si trova da pochi mesi, quando, nel 1688, scoppia una sollevazione contro gli abusi spavaldi del caporale spagnolo Nicolás de Higuera, che, in aperta violazione delle ordinanze regie, aveva attaccato in tempo di pace un insediamento, ucciso sette uomini e imprigionato donne e bambini «come fossero prigionieri di una guerra giusta»⁴⁹ – sottolinea polemicamente, e indicativamente, Chini. Il destino dei prigionieri di guerra era il lavoro forzato nelle miniere, comprese quelle in cui hanno investito i soldati, ma anche la schiavitù era ancora ampiamente praticata, di per sé vietata da oltre un secolo, e ciononostante tollerata nel tentativo di fiaccare le tribù guerriere, Apache *in primis*⁵⁰. Ne parla senza censure anche uno dei soldati che accompagnano Chini in una spedizione, nel 1697: nella sua relazione, il tenente Bernal riporta di aver acquistato dai Pima una ragazza dodicenne, mentre l'alfiere aveva pagato per un bambino di 10 anni, entrambi prigionieri di guerra della nazione nemica degli Jocome; Bernal non mancherà nemmeno di sottolineare che «i proprietari erano stati pagati bene ed erano soddisfatti»⁵¹. È interessante notare che la circostanza è confermata nel rapporto del capitano Manje, che pure prende parte alla spedizione, ma lasciando intendere (per prudenza?) che i prigionieri erano stati offerti in dono (e che in quanto tali non si potevano certo rifiutare).

Che le violenze dei soldati siano un fattore destabilizzante è cosa di cui sono consapevoli i missionari al pari delle autorità coloniali che imbastiscono processi contro capitani e soldati semplici accusati di eccesso di crudeltà contro i ribelli⁵². Fin dalla sua prima spedizione verso la California, nel 1683, Chini aveva visto manifestarsi la violenza che la presenza militare portava con sé; il suo rammarico si accompagna alla

⁴⁸ Sulla realtà demografica delle aree settentrionali della Nuova Spagna cfr. almeno S. Álvarez, *Colonización agrícola y colonización minera: la región de Chihuahua durante la primera mitad del siglo XVIII*, in S. Bernabéu Albert (ed), *El Septentrion novohispano. Ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*, Madrid 2000, pp. 73-108.

⁴⁹ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 35. Sull'episodio cfr. anche C.W. Polzer, *Long Before the Blue Dragoons*, p. 6, e *The Presidio and Militia*, I, pp. 575 nota 3 e 594 nota 24.

⁵⁰ M. González de la Vara, *La rebelión de los indios pueblos*, p. 22; C.L. Ávila, *Conquista control y convicción*, p. 650; C. Giudicelli, *¿«Naciones» de enemigos?*, pp. 56-57; R.M. SALMON, *Indian revolts*, pp. 21-22; A.A. Cassi, *Ultramar*, pp. 120-122. Denuncia la pratica anche Chini: cfr. C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, p. 190 «También sería muy grande desacierto si, con la codicia de no bolverse de sus entrad sin traerse algunos esclavillos; por no haver podido dar con los enemigos culpados, prendiessen y tomassen algunos inocentes».

⁵¹ R. Pérez-Taylor - M.A. Paz Frayre (edd), *Materiales para la historia de Sonora*, p. 91 (24 novembre 1697). Per Manje: E.J. Burrus (ed), *Kino and Manje explorers*, p. 348.

⁵² Cfr. *The presidio and Militia*, I, per esempio pp. 579-581.

frustrazione di non poter evitare il ripetersi di soprusi e violenze. Il sacerdote protesta contro l'«uso sconsiderato delle armi» che «fa fuggire i nativi, i quali si rifugiano sui monti»⁵³; si allontanava, così, la prospettiva della loro cristianizzazione. Non solo: si favoriva una ricomposizione di alleanze antispagnole anche tra le etnie amiche, avvertono i gesuiti e i neofiti stessi, come il capitano Coro, capo di un insediamento Sobaipuri convertito: il luogotenente della Pimería «stesse attento perché egli correva il rischio o che [i Pima] si ritirassero sulle colline o che riparasero tra i nemici Jcome e Apache», giacché egli li irritava «così spesso con i suoi cattivi trattamenti e con tanta rigidità»⁵⁴. Il luogotenente di Valladolid, Gregorio Alvarez Tuñon y Quirós era persona già nota alle autorità spagnole per via degli abusi di potere, ma sostenuto da appoggi sufficienti a consentirgli di procedere nella carriera militare e sfruttare a proprio vantaggio la manodopera indigena nel servizio coatto; abbandonando per una volta il suo stile prudente infarcito di eufemismi, Chini lo qualificherà come «indiscreto e collerico»⁵⁵. Al viceré Chini chiede che la conquista venga compiuta «in pace ed amore e non con troppo rigore delle armi», vagheggiando per via di litote una presenza militare ordinata e rispettosa, capace di un ricorso oculato alla forza. Ma le milizie non sono ancora costituite da soldati professionisti e la condizione di sostanziale isolamento in cui operano favorisce gli abusi⁵⁶.

L'ostilità armata contro gli europei si manifestava sempre più intensa; gli scontri si estendono ad aree della Pimería Alta meridionale, non lontane da quelle in cui opera Chini⁵⁷. Mentre si costituiscono nuove guarnigioni per proteggere le frontiere, i missionari segnalano la possibilità molto concreta di insurrezioni e di «cospirazioni»⁵⁸ che coinvolgono convertiti

⁵³ Così nella lettera al superiore provinciale Bernasolo Pardo, 16 luglio 1683: D. Calarco, *Eusebio Francesco Chini. Epistolario*, Bologna 1998, p. 134.

⁵⁴ C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, p. 188. Per il capitano Coro: E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 168.

⁵⁵ C.W. Polzer - T.E. Sheridan, *Complaints against Captain Tuñon y Quirós*, in *The Presidio and Militia*, II/1, pp. 277-278, dove Tuñon y Quirós è definito «il prototipo del capitano di presidio corrotto», e p. 279 nota 3. Inoltre, E.F. Kino, *Favori celesti*, pp. 135, 167-171. Le denunce di Chini si rinnovano a causa del comportamento violento di Tuñon y Quirós e dei suoi uomini: cfr. p. 135 (1703).

⁵⁶ T.H. Naylor - C.W. Polzer, *Introduction*, p. 10; *The Presidio and Militia*, II/1, p. 277.

⁵⁷ L. González Rodríguez, *Testimonios sobre la destrucción*, e, dello stesso autore, *Las guerrillas de resistencia étnica*, pp. 23-29 e 36-49; R.M. Salmon, *Indian revolts*, p. 26; S.M. Deeds, *First-Generation Rebellions in Seventeenth-Century Nueva Vizcaya*, in S. Schroeder, *Native Resistance and the Pax Colonial in New Spain*, Lincoln NE 1998, pp. 1-29.

⁵⁸ J.L. Mirafuentes Galván, *Movimientos de resistencia y rebeliones indígenas en el norte de México (1680-1821)*. *Guía documental I (Sonora e Sinaloa)*, México 1975, p. 1.

e non – gli attacchi contro spagnoli e missionari con la partecipazione attiva dei neofiti ci avvertono che la capacità dei sacerdoti di influenzare e condizionare la condotta dei nativi è piuttosto debole⁵⁹. La trama delle alleanze è vasta e coinvolge più nazioni; i belligeranti adottano modalità di lotta capaci di creare difficoltà notevoli agli spagnoli forniti di armi da fuoco⁶⁰. La Corona procede con le campagne punitive: dal punto di vista spagnolo, e a norma di codici e canoni, si tratta di una guerra giusta («justa guerra») contro ex alleati che si sono ribellati all'autorità costituita, e per giunta cristianizzati, che avendo sostanzialmente rinnegato la fede cristiana sono «apostati»⁶¹. Seguono scontri sanguinosi, di cui le relazioni militari danno puntualmente notizia; la repressione è dura: i leader e i responsabili della morte dei missionari sono condannati alla forca, le teste trafitte dai pali fissati al centro dei pueblos ribelli, dove restano per settimane «para el ejemplo de todos los indios»⁶². Ma ancora una volta le dimostrazioni di forza si rivelano inutili; l'opzione dei trattati e delle amnistie si impone ancora come la più conveniente per fermare, almeno provvisoriamente, la guerra. Se si confida nella solidità degli accordi, la realtà mostrava la fallacia delle aspettative, nutrite dalla prospettiva eurocentrica e dalla superiorità tecnica delle armi; i rapporti interetnici si impongono decisamente sui trattati conclusi con gli spagnoli⁶³.

Chini si avvede presto del fatto che non tutti gli insediamenti si mostravano bendisposti nell'accogliere soldati e missionari: della palese riluttanza si riferisce con disagio («devo confessare di averli trovati meno docili dei precedenti»)⁶⁴, dal momento che ogni segno di ostilità da parte dei nativi è fonte di preoccupazione estrema per le autorità spagnole, alle prese, come sono, con reazioni armate ripetute, espressione di una chiara volontà di guerra.

⁵⁹ Cfr. in merito le osservazioni di I. Almada Bay - J. Marcos Medina Bustos - M. del Valle Borrero Silva, *Hacia una nueva interpretación*.

⁶⁰ Cfr. *The Presidio and Militia*, I, pp. 510 e 534; L. González Rodríguez, *Las guerrillas de resistencia étnica*, pp. 72-92; R.M. Salmon, *Indian revolts*, p. 24.

⁶¹ L. González Rodríguez, *Testimonios sobre la destrucción*, p. 216: «los indios Pimas que se han alzo y apostatado». Cfr. analogamente in *The Presidio and Militia*, I, per esempio p. 527: «Otro sí en la campaña que salió por orden de su señoría a buscar los apóstatas alzados de la nación mansos de sus aliados y confederados del valle de Casas Grandes donde hice castigo y justa guerra, a los apóstatas cristianos de nación suma, janos y otras», p. 545.

⁶² L. González Rodríguez, *Testimonios sobre la destrucción*, p. 216.

⁶³ Cfr. *The Presidio and Militia*, I, p. 537.

⁶⁴ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 29 (1692), ma anche p. 23, dove si ricorre all'avverbio delimitante «abitanti abbastanza docili e domestici».

Il 29 marzo 1695 la guerra contro gli spagnoli investe direttamente anche le missioni della Pimería Alta. Il *casus belli* è l'arroganza con cui un membro della tribù ópata tratta alcuni Pima nella sede missionaria di Tubutama, fondata quattro anni prima. Il bilancio non è leggero: tre indiani ópata uccisi, bruciate la chiesa e la dimora destinata ai sacerdoti, distrutti e dispersi gli arredi sacri, uccisa buona parte delle mandrie allevate nella missione. Cinque giorni dopo, il 2 aprile, il fatto più grave: le frecce dei ribelli colpiscono a morte anche il giovane gesuita siciliano Francesco Saverio Saeta, assieme ai suoi quattro collaboratori, nativi da poco cristianizzati. Anche qui il bestiame non è razziato, bensì ammazzato o disperso, a segnare che si tratta di un'azione di guerra. Chi era stato? Gli interrogatori condotti ai prigionieri nelle settimane successive consentiranno agli spagnoli di individuare i responsabili materiali delle uccisioni, ma anche le cause più profonde e le ragioni culturali che fanno sì che la rivolta si estenda ottenendo il sostegno militare di almeno otto insediamenti, cristianizzati e non, mentre altre etnie si erano mostrate perplesse, per il rispetto che portavano ai gesuiti e per la consapevolezza che alla rivolta sarebbero seguite le dure reazioni delle truppe spagnole⁶⁵. Nei giorni successivi all'attacco di Caborca i capi tribù dell'area si erano riuniti per stabilire come procedere e si erano diffusi i messaggi della rivolta («el tlatole para el alzamiento»); infine anche Saeta era stato ucciso (fig. 4).

Chini, dal canto suo, riconduce le cause delle violenze a episodi congiunturali, attribuisce le responsabilità a una quarantina di «facinosi», «scontenti» «a causa di certi mali e duri trattamenti»⁶⁶, mentre mira ad attenuare la dimensione collettiva dell'aggressione e le tensioni che covano anche all'interno dei gruppi cristianizzati, anche a causa del sistema missionario e dalle sue coercizioni, tese a imporre lo stile di vita europeo. Sul clima complessivo segnato da conflitti e da una instabilità crescente il gesuita non si trattiene, mentre insiste sulla buona indole dei Pima e concede attenuanti notevoli a chi pure aveva provocato morti e distruzione, classificandolo come vittima delle ingiustizie dei soldati, dell'atteggiamento collerico e tirannico dell'indiano ópata, del mancato invio di missionari, dell'«odio del comune nemico», il Demonio, che in virtù dell'opera di evangelizzazione «si vedeva sottratte tante anime e spogliato dal dominio esercitato tirannicamente per tanti anni, senza che

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 682 (27 luglio 1695), 687 (2 agosto) e 695 (22 agosto).

⁶⁶ Cfr. C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, pp. 78-92; si ricorda che la biografia di Saeta è stesa nell'autunno 1695, dopo la stipula dei trattati. Cfr. anche E.F. Kino, *Favori celesti*, pp. 34-35.

nessuno l'avesse mai messo in discussione»⁶⁷. Quella di Chini, e dei correggionari, è una lettura tutta escatologica e teleologica degli avvenimenti, ispirata dalla teologia del martirio: la morte di Saeta è salutata come «fortunata»; il sangue del martire, come insegnavano i padri della Chiesa, era il seme da cui avrebbero potuto germogliare nuove conversioni. La Provvidenza avrebbe assicurato «frutti spirituali e temporali»⁶⁸. I Pima e la loro stessa ribellione, insomma, erano lo strumento divino per il trionfo della cristianità. Si tratta di una lettura degli avvenimenti condivisa anche dai militari, in particolare dal capitano Manje, in amicizia con Chini, il cui profilo di credente devoto si sovrappone a quello del soldato, impegnato, sotto l'egida della «guerra giusta», nella repressione armata delle rivolte degli ex alleati, da un lato, e delle razzie delle popolazioni irriducibili, dall'altro: «il sangue innocente» di Saeta, scrive Manje, sarà «quasi una sorgente di suppliche e grida a favore della conversione di questi popoli pagani e del pentimento di quelli che non seppero quel che fecero [i Pima neofiti o in fase di cristianizzazione], simili a coloro che crocifisero l'Agnello stesso, Cristo, nonché del pentimento di quelli che continuano a crocifiggerlo coll'opporsi a queste nuove cristianità e col turbarle [la nazione Apache]»⁶⁹.

Informati dei disordini dai missionari, nella zona arrivano i soldati: settanta spagnoli e con loro sessanta «indios amigos», «col proposito di punire i delitti», come riferisce eufemisticamente Chini nei *Favori celesti*, stesi anni dopo i fatti e avendo assistito alle angherie dei soldati⁷⁰. Ragionando sulle modalità della reazione militare, le autorità spagnole convergono infine sulla proposta del capitano della compagnia volante di Sonora, il generale aragonese Domingo Jironza Petris de Cruzat, di

⁶⁷ «La sexta ocasión o causa fue, sin falta, el odio que el común enemigo tiene a las nuevas conversiones por verse con ellas despojar del dominio de tantas almas que, tanto años, tiene tiranizadas debajo de su seguro imperio»: C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, p. 82. Sulla figura del Demonio nel discorso teologico e culturale messicano: S. Bernabéu Albert, *El Diablo en California. Recepción y decadencia del Maligno en el discurso misional jesuita*, in S. Bernabéu Albert (ed), *El Septentrión Novohispano*, pp. 139-176, in particolare pp. 149-160; F. Cervantes, *El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana*, in C. García - M. Ramos (edd), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, I, México 1995, pp. 125-140. Inoltre, sull'«onnipresenza del diavolo nel discorso gesuitico come principale ostacolo all'opera di evangelizzazione», cfr. P. Broggio, *Evangelizzare il mondo*, pp. 55-56, qui p. 74. Cfr. anche *infra*, nota 133.

⁶⁸ C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, pp. 82, 216 e, in particolare, pp. 100-128, dedicate all'elogio del martirio; analogamente E.F. Kino, *Favori celesti*, pp. 39-43, «Diverse lettere di persone importanti che prevedono e si ripromettono copiosissimi frutti spirituali e temporali».

⁶⁹ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 42, lettera a Chini (19 settembre 1695).

⁷⁰ Nel riferire delle vicende e delle violenze perpetrate dai soldati a danno dei civili Chini è più esplicito nella biografia dedicata a Saeta: C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, pp. 94-96; E.F. Kino, *Favori celesti*, per esempio p. 36.

limitarsi a punire i colpevoli e definire un nuovo accordo di pace⁷¹. Gli spagnoli offrivano «a todos el perdón» e una «pace generale» a condizione che venissero consegnati i promotori della rivolta e che gli altri ritornassero ai propri villaggi⁷². La decisione del generale va attribuita non tanto ai gesuiti⁷³ quanto a precisi modelli giuridico-diplomatici, in cui confluiscono il pragmatismo della negoziazione e la riflessione giuridico-legale⁷⁴. Ai missionari, in ogni caso, i militari coinvolti nella pacificazione armata chiedono un impegno fattivo per informare i capi tribù e sollecitarli ad accettare i colloqui di pace. Chini, dal canto suo, riesce a vincere le diffidenze e i timori dei capitani Pima⁷⁵: il 9 giugno, nei pressi del villaggio Pima di El Tupo gli ufficiali spagnoli incontrano le delegazioni dei nativi; archi e frecce restano a terra a prova delle buone intenzioni: si è lì «dar la paz», «per parlare e stringere le paci» (a hablar y ajustar las paces)⁷⁶. Chini non risulta presente; è il gesuita Agustín de Campos a salutare i capi e a raccomandare loro di rispettare gli ordini impartiti, forse paventando possibili eccessi per mano dei soldati che, in effetti, nel giro di pochi minuti avrebbero pregiudicato gli sforzi di molti. L'incontro, infatti, è condotto con modi arroganti: il luogotenente spagnolo, Antonio Solís, ordina ai suoi uomini a cavallo di circondare i presenti, intima più volte ai nativi di non muoversi; i nativi indicano uno dei ribelli, subito decapitato dalla sciabola di Solís, provocando paura e scompiglio. I nativi cercano una via di fuga e le armi, i soldati obbediscono ai comandi del luogotenente e sparano nel mucchio. «Vennero tutti con croci e senza armi. Invece furono uccisi tutti, più di 50 fra buoni e cattivi» ricorderà Chini, desolato⁷⁷. Il luogo dei colloqui di

⁷¹ C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, p. 130; E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 36. Cruzat era stato governatore del Nuovo Messico, prima di essere nominato Alcalde Mayor della Provincia di Sonora.

⁷² «Y habiéndole preguntado, que si sabe o ha oído decir quién trajo los tlatoles a sus parientes para que fuesen a dar la paz al teniente Antonio de Solís y que si habían ido a darla de todo corazón. Dijo que sabe que los españoles les enviaron un tlatole al gobernador del Bosane, diciendo que si entregaban las cabezas del alzamiento en nombre de su majestad, que Dios guarde, perdonarían a todos los demás para que con sus mujeres e hijos estuviesen quietos en sus pueblos y rancherías ... Que por esta razón dijeron, Vamos a ver los españoles para estarnos quietos en nuestros pueblos»: cfr. Fuente, *Autos de guerra*, p. 683, analogamente a p. 681.

⁷³ Come invece ritiene H.E. Bolton, *Rim of Christendom*, p. 303. Le pratiche della pacificazione si rilevano analoghe nel rapporto con tribù ribelli: cfr. A. Levaggi, *Los tratados hispano-indígenas*; L. González Rodríguez, *Las guerrillas de resistencia étnica*, per esempio p. 99.

⁷⁴ A. Levaggi, *Diplomacia Hispano-Indígena*, e, dello stesso autore, *Los tratados hispano-indígenas*.

⁷⁵ Cfr. C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, p. 132.

⁷⁶ Fuente, *Autos de guerra*, p. 681.

⁷⁷ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 36. Sui fatti di El Tupo cfr. anche C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, pp. 134-136. Molti dettagli sulla vicenda si ricavano dalle deposizioni dei prigionieri di guerra, testimoni oculari dell'accaduto: Fuente, *Autos de guerra*, pp. 660, 678-679, 685, 695.

pace conclusi nel sangue entra nella geografia mentale dei soldati come «Ciénaga de la Matanza», palude della strage, ma nelle relazioni militari la responsabilità dell'accaduto non sarà attribuita a Solís – per evitare processi e declassamenti? –, bensì ai nativi che avrebbero disobbedito agli ordini⁷⁸. Come c'era da aspettarsi, le morti saranno vendicate con il sangue: venti etnie Pima romperanno le alleanze con gli spagnoli⁷⁹. I missionari della Pimería Alta si calano ancora nei panni del diplomatico e intervengono per tentare una mediazione. Chini ricorda di aver inviato «messaggi pacificanti da tutte la parti quanto mi fu possibile»⁸⁰; ma sulla sua autorevolezza si impongono i rapporti interetnici e le logiche dell'onore: nell'arco di una giornata una dopo l'altra quattro sedi missionarie sono aggredite e danneggiate gravemente.

Di nuovo le guarnigioni spagnole entrano nella Pimería Alta, assieme a una schiera nutrita di «indios amigos de arco y flecha (freccia)», così detti per la tipologia di armi utilizzate. Il generale Fuente chiarisce senza ambiguità che si trattava di «fare la guerra contro i pima ribelli»⁸¹. L'avanzata, però, è frustrante: di indiani non c'è traccia; gli insediamenti sono spopolati: i pochi prigionieri vengono sottoposti a fitti interrogatori per raccogliere informazioni utili; l'acqua si trova a fatica e la sierra risulta impraticabile. Di tappa in tappa lo schema si ripete uguale: si affidano messaggi verbali e croci ai prigionieri e alle genti estranee alla ribellione. Gli spagnoli chiedono la consegna dei capi della rivolta e la collaborazione per «castigar los rebeldes»⁸², comunicano la disponibilità alla pace e all'amnistia, assicurano un'accoglienza benevola a chi desiderasse la pace⁸³. I gesuiti sono di nuovo chiamati a mediare⁸⁴.

⁷⁸ La nuova toponomastica è spiegata nel diario di guerra: Fuente, *Autos de guerra*, p. 638. Le uccisioni di El Tupo sembrano costituire un'attenuante in relazione alla reazione violenta che il fatto provoca: cfr. *infra*, nota 97.

⁷⁹ «así era forzoso juntarse para ir a matar a los españoles y quemar los pueblos»: Fuente, *Autos de guerra*, p. 686.

⁸⁰ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 37.

⁸¹ Cfr. la lettera di Fuente al padre provinciale Diego de Almonacir, 8 settembre 1695, in C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, p. 164. Cfr. anche J.L. Mirafuentes Galván, *Movimientos de resistencia*, p. 5: lettera del gesuita Juan Muñoz de Burgos del 1° giugno 1695 con cui si informa il padre provinciale «de las campañas que emprendieron los españoles en alianza con los seris y tepocas para pacificar a los rebeldes».

⁸² Fuente, *Autos de guerra*, p. 665 (16 luglio).

⁸³ «tlatoles [messaggi] ... que con todo amor serían recibidos y bien tratados ... que si querían paces se les admitiría en nombre de las dos majestades, con tal de que entregasen las principales cabezas motores del alzamiento»: *ibidem*, p. 677.

⁸⁴ Cfr. la lettera di Fuente a Chini del 17 agosto 1695: «Ho mandato tlatoles [messaggi] che gli uomini di Tupo, Bosna e Doagsoma escano [dalla sierra] e ci raggiungano alla Siénaga de la Matanza.

L'azione diplomatica è faticosa e logorante: gli era «costata molto», confesserà Chini⁸⁵. Si doveva mediare anche con le truppe irritate, perché non riprendessero le armi; l'influenza sui soldati, però, non sembra decisiva: lanciati gli ultimatum, Fuente prende nota della richiesta di Chini di attendere gli indiani anche a termini scaduti, ma se le tende non sono tolte è prima di tutto per dare sollievo ai suoi uomini e ai cavalli⁸⁶. I giorni scorrono invano, i viveri scarseggiano. Nel rapporto militare si vergano righe nervose. I rivoltosi non sono scesi dalla sierra, dunque si mostrano per quel che sono: «ribelli e pertinaci nella loro apostasia», «in fuga dal giogo di nostra santa madre chiesa e dall'obbedienza al re, con il solo desiderio di vivere nell'idolatria e nei loro barbari costumi», forti della conoscenza di un territorio aspro e ostile⁸⁷. Gli ultimatum sono particolarmente duri: se i capi non si presenteranno «per chiedere la pace», si dichiarerà una lotta senza quartiere, una guerra «a fuego y sangre» «passando a fil di spada bambini e adulti senza badare al sesso e all'età», «castigati come ribelli e pertinaci»⁸⁸. Si sarebbero distrutte le colture; «bambini e adulti sarebbero morti per fame e per guerra»⁸⁹. Minacce tanto dure sembrano una manifestazione di debolezza piuttosto che di forza, data la difficoltà estrema con cui le truppe avanzano verso la sierra alla vana ricerca dei ribelli, ma se i rapporti militari riferiscono delle difficoltà e della frustrazione mostrano anche la severità con cui si procede nelle spedizioni punitive, e parlano dei campi di frumento distrutti per sollecitare le popolazioni in fuga sulla sierra a consegnare i responsabili e ad accettare la pace⁹⁰. Sul clima di intimidazioni e minacce che precedono i colloqui di pace la narrazione di Chini risulta alquanto reticente: il generale Fuente, responsabile della campagna militare, sarà lodato nei *Favore celesti* per aver agito «con grande prudenza, esperienza e acuto senso cristiano ... s'industriò di fare la pace alla condizione precisa che i Pima stessi e i loro primi capi e governatori si obbligassero a consegnare i principali delinquenti

Vostra Paternità non si dimentichi di inviare i tlatoles perché scendano [dalla sierra] per incontrarci, che saranno accolti bene, come è stato con quelli che sono già scesi; che ci si commuove a vederli umili e pentiti»: C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, p. 142 (trad. mia).

⁸⁵ *Ibidem*, p. 142.

⁸⁶ Fuente, *Autos de guerra*, pp. 666, 670, 693 e 697-699 (23-24 agosto 1695).

⁸⁷ *Ibidem*, p. 688 (3 agosto 1695).

⁸⁸ «les haríamos la guerra a fuego y sangre, llevando a cuchillo chico y grande sin reservar sexo ni edad en que los topáramos por de canto»: *ibidem*, p. 690, 3 agosto 1695; analogamente, pp. 626 e 693.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 665.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 583-84 e 656; H.E. Bolton, *Rim of Christendom*, pp. 301-302.

responsabili della morte del venerabile Padre Saetta, e questo i Pima lo ammisero volentieri»⁹¹.

In effetti, le etnie Pima si presentano infine per «dare le paci» e si impegnano a consegnare le teste dei sobillatori. A indurli a «chiedere la pace» sono stati «la guerra e la fame patita» secondo l'analisi dei militari che ai sacerdoti non attribuiscono un ruolo sostanziale⁹².

I trattati sono diseguali e i colloqui sono condotti sostanzialmente dagli spagnoli, i vincitori, come si ricava dal diario di guerra di Fuente. Qui sono riportati con precisione i contenuti di tre accordi di pace, mentre la letteratura dedicata a Chini si limita a segnalare quello concluso alla presenza del gesuita, il 30 agosto 1695, cui si attribuisce un ruolo risolutore⁹³. In realtà, prima di quella data erano stati stipulati già altri due trattati: il primo il 15 agosto, il secondo il 25 agosto⁹⁴, senza la partecipazione di Chini, informato a trattati conclusi⁹⁵.

L'impianto degli «accordi generali di pace», come li definisce Chini, è il medesimo e corrisponde a uno schema giuridico-diplomatico consolidato, a cui ci si attiene in modo sostanziale anche in questa occasione⁹⁶.

⁹¹ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 37; analogamente a p. 211: «[Fuente] ha solo atteso al proprio servizio, intento ad allargare i dominî reali, a sottomettere, pacificamente ... queste popolazioni».

⁹² «la guerra y anbre que padecían, les motivó a pedir la paz. La qual les consedimos en nonbre de su Magestad (que Dios guarde), y nuestro»: lettera di Fuente a Diego de Almonacir, 8 settembre 1695, C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, p. 164. Analogamente il capitano Manje: E.J. Burrus (ed), *Kino and Manje explorers*, pp. 328-329.

⁹³ Seguendo la narrazione di Chini come esposta nei *Favori celesti*, si limita a riferire del trattato del 30 agosto anche H.E. Bolton, *Rim of Christendom*, pp. 314-316, da cui derivano le ricostruzioni successive: cfr., per esempio, C.W. Polzer, *An Epilogue to Kino's Biography of Saeta*, in C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, pp. 257-330, e D. Calarco, *Eusebio Francesco Chini. Epistolario*, p. 378 e nota 14.

⁹⁴ Fuente, *Autos de guerra*, pp. 691-695: trattato del 15 agosto 1695, «en esta palza de armas y paraje de San Lorenzo»; sono convocati «a todos los indios pimas así amigos como a los que habían bajado a pedir la paz». I colloqui prendono avvio dopo la messa, celebrata da Agustín de Campos. *Ibidem*, p. 636: trattato del 25 agosto, stipulato a Caborca con i Pima di quell'insediamento (il testo è in questo caso riassunto dai curatori). *Ibidem*, pp. 699-700: trattato del 30 agosto, «en este paraje de la Ciénaga de la Matanza»; vi partecipano i delegati assenti alla convocazione del 15 agosto; sono presenti anche Chini, oltre che Campos.

⁹⁵ Cfr. la lettera di Fuente dell'8 settembre 1695 a Diego de Almonacir: «en diferentes parajes, se icieron los ajustes de la paz; y el último fue el día de Santa Rosa [30 agosto]»; la lettera è inserita da Chini nella biografia di Saeta: C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, pp. 164-166. Sulla conclusione del primo dei tre accordi Fuente informa Chini il 15 agosto: «En otra carta que su Merced [Juan Fernández de la Fuente] me escribió, de 15 de agosto, dice que aquel día havia en el real [campo militare] más de 50 indios, de paz, con 16 indias y con algunos muchachos y muchas justicias de varias partes», *ibidem*, p. 144.

⁹⁶ A. Levaggi, *Diplomacia Hispano-Indígena*; B. Vitar, *Las relaciones entre los indígenas y el mundo colonial*, pp. 262-265.

Con il ricorso a uno o più interpreti, i soldati interrogano i capi tribù sulle responsabilità di quanto avvenuto, prima di imporre le condizioni, che prevedono la consegna dei responsabili, «muertos o vivos», e degli arredi sacri razziati, il ritorno nei propri insediamenti per condurvi «una vita pacifica», il trasferimento nelle sedi missionarie delle tribù che non l'avessero già fatto, la disponibilità ad accogliere i sacerdoti cattolici e il rispetto nei loro confronti, l'alleanza militare. In cambio i vincitori avrebbero concesso ai ribelli il perdono, ripristinandone la condizione di vassalli liberi della Corona, e avrebbero assicurato il sostegno militare contro i nemici⁹⁷.

Nei tre diversi colloqui anche l'atteggiamento dei vinti non diverge, quasi a rispondere a uno schema preconstituito. Erano stati istruiti dai missionari? Molto probabilmente sì, come suggerisce Chini quando scrive di «aver inviato ogni giorno messaggi molto positivi» e di aver impartito ai nativi «insegnamenti sia di dottrina cattolica e di natura spirituale sia politici e militari»⁹⁸. Le deposizioni segnalano, in effetti, il processo di acculturazione in atto circa «la misericordia del re»⁹⁹ e la grazia sovrana.

Quanto ai contenuti dei trattati, i gesuiti sono quantomeno informati circa le condizioni previste dagli spagnoli; Chini racconta che Fuente si era confrontato con i religiosi «per vedere se i patti paressero buoni, di modo che i padri rimanessero sicuri, contenti e soddisfatti in pieno»¹⁰⁰.

⁹⁷ «A lo cual les dijimos que de hacerlo así su majestad y nosotros, en su real nombre, los perdonábamos, ampararíamos y defenderíamos de sus enemigos porque la voluntad del rey, nuestro señor y la nuestra no era otra sino es el que se redujesen a pueblos en forma y pidiesen padres para que los administrasen. Que su majestad que Dios guarde, se los daría con muy buena voluntad para que no se perdiesen sus almas»: *ibidem*, p. 700, accordi del 30 agosto; «por haber pedido las paces y haber sucedido tantas muertes en ellos, usando de misericordia, los admitíamos y perdonábamos en nombre de su majestad. Que en adelante se miraran muy bien para pedir padres»: p. 694, accordi del 15 agosto.

⁹⁸ «Todos estos días se dieron muy buenos tlatoles y enseñanzas a los naturales, así en lo católico y espiritual, como en lo político y militar», C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, p. 148.

⁹⁹ Cfr. le riflessioni di X. Rousseau, *Rigueur de juge et miséricorde du père: le pardon dans l'État moderne*, in J. Hoareau-Dodineau - X. Rousseau - P. Texier (edd), *Le pardon*, pp. 12-14, in particolare p. 14.

¹⁰⁰ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 39. Riferendosi al terzo degli accordi, si riporta che «dopo varie discussioni, molto serene ma animate da spirito cattolico sia da parte della Compagnia sia in modo tutto speciale dei generali si stilarono in nome di Dio e del re documenti di pace molto amichevoli, ben analizzati e dettati da spirito cristiano». Fuente conferma di aver informato i gesuiti sulla qualità degli accordi e di averne raccolto l'approvazione, ma non di averne discusso con loro: «Todo se ajustó a bista de nuestros Padres Eusevio Francisco Kino y el capellán real deste campo Agustín de Canpos, quienes quedaron muy gustosos de aver bisto los tlatoles que se les dieron, sus respuestas, arrepentimiento y reducción a sus pueblos y rancherías, en que quedan poblados; y con mucho deseo de que entren los Padres misioneros a administrarlos», C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, p. 166, lettera di Fuente a Diego de Almonacir, 8 settembre 1695.

Non si trattava di un atto dovuto, come chiarisce Chini stesso, ma di un'iniziativa, «bontà sua», del generale, che evidentemente riteneva utile confrontarsi con i missionari, coloro che meglio conoscevano le inclinazioni dei nativi. È una conferma, questa, del ruolo di mediazione riconosciuto ai sacerdoti della Pimería Alta, ma anche del fatto che la pacificazione è coordinata dai militari, i veri registi della 'pacificazione'¹⁰¹.

I delegati Pima, arrivati senza armi e con i bastoni del comando consegnati loro dagli spagnoli tempo addietro, si mostrano disposti ad assumersi le responsabilità degli avvenimenti; un lucido pragmatismo detta le dichiarazioni dei capi indigeni:

«Non abbiamo mai fatto la guerra contro spagnoli e indios cristiani, né rubato bestiame e cavalli. Perché dovremmo farlo adesso che abbiamo sperimentato la potenza delle armi spagnole?»¹⁰².

Per compiacere gli spagnoli si ammette che certamente i morti di El Tupo erano la conseguenza del mancato rispetto dell'ordine del luogotenente Solís. Ci si sarebbe sottomessi all'autorità del re di Spagna «come amici e vassalli di sua maestà»¹⁰³; si sarebbero consegnate le teste dei due capipopolo, i due capri espiatori. Non da ultimo, ci si dichiara «pronti a farsi governare dai padri gesuiti», mentre l'associazione – spontanea o suggerita dai missionari presenti? – va ai sermoni sul Male assoluto, per cui concludevano che «quanto era avvenuto era stato causato per inganno del Demonio»¹⁰⁴.

¹⁰¹ Come già concludono T.H. Naylor - C.W. Polzer, *Introduction*, p. 8.

¹⁰² «Respondieron todos a una que en ningún tiempo habían ello hecho guerra a los espanoles ni a los indios cristianos, ni meno habían robado ganados, ni caballadas. Que por qué lo habían de hacer ahora que habían experimentado en la guerra las armas de los españoles»: Fuente, *Autos de guerra*, pp. 693-694, accordi del 15 agosto.

¹⁰³ «estarían muy obedientes a cuanto se les ordenara y mandara por nosotros o cualesquiera capitanes españoles. [Diciendo] Que ellos daban la obediencia al rey nuestro señor y a sus ministros. Y que se metían debajo del amparo real para que nosotros los defendiésemos y amparásemos como amigos y leales vasallos de su majestad»: *ibidem*, p. 692, accordi del 15 agosto. «Y todos respondieron que daban la debida obediencia y la paz a su majestad, que Dios guarde y a sus reales ministros»: p. 700, accordi del 30 agosto.

¹⁰⁴ «[Respondieron] Que estaban prontos a que los administrasen los padres, que los querrían, respetarían y estimarían mucho. Que en lo que les había pasado, había sido por engaño del demonio»: *ibidem*, p. 700, accordi del 30 agosto; «Respondieron que todos los de los pueblos y rancherías de estos contornos no habían muerto ni pretendido matar a ninguno de los padres, porque antes los querían mucho, Que sólo al fiscal y caporal del pueblo de Tubutama los había engañado el diablo para que alborotasen la gente y enviasen los tlatoles a los indio de Caborca para que matasen al padre»: p. 694, accordi del 15 agosto. Anche all'indomani della ricomposizione del 30 agosto, i nativi di El Tupo ribadiscono a Fuente di esser stati vittime del Demonio: «nos dijeron que ellos se hallaban muy gustosos y que procuraban vivir quietos ... que sólo en esta ocasión los había engañado el diablo», p. 701, 31 agosto.

La pace è fatta. I nuovi patti tra spagnoli e nativi sono conclusi senza fare ricorso alla scrittura: si tratta di accordi verbali stipulati in forma solenne ai quali la giurisprudenza spagnola riconosceva piena validità¹⁰⁵. A sancirne il compiuto valore giuridico e simbolico sono i rituali della pacificazione. Essendo presenti i missionari, si dà spazio al momento solenne dell'adorazione dell'eucarestia, in ginocchio, atto che nella teologia cattolica segna la comunione con il Cristo e la riconciliazione; è poi il momento degli abbracci – che anche nel codice diplomatico indigeno hanno un valore formale¹⁰⁶ – tra soldati e i delegati indiani, i quali, si scrive, si mostrano «riconoscenti, contenti e pentiti» in quello che appare come una sorta di «spettacolo del perdono»¹⁰⁷. Infine, la consegna dei doni in carne secca e farina, forniti dai gesuiti; i prigionieri indiani sono liberati e riconsegnati i cavalli requisiti dai soldati. La riconciliazione del 30 agosto è così descritta da Chini, che vi aveva assistito:

«Non si può dire con quanto piacere e soddisfazione di entrambe le parti, dei capitani e governatori dei naturali come dei signori generali dei campi spagnoli, si conclusero queste paci, come mostravano gli abbracci numerosi e molto amichevoli tra i signori generali e capitani spagnoli e i capitani e governatori Pimas. I nativi tutti si mostravano molto grati per la carità molto cristiana dei signori generali, dai quali avevano sentito che le armi sovrane non avevano lo scopo di uccidere o molestare i buoni, ma di aiutarli e difenderli»¹⁰⁸.

«Grazie al Signore, in quell'occasione – dirà ancora Chini – si stabilì una delle convenzioni di pace più solide e stabili che abbiano durato per divina misericordia anche con grande utilità della Provincia e notevoli svantaggi dei nostri nemici, gli Jocomé»¹⁰⁹.

Ci si poteva fidare dei *Pimas Altos*? Fuente ne era certo: prendendo nota anche del terzo e ultimo dei trattati, nel diario di guerra si introduce una valutazione personale sulla convenienza delle popolazioni native nel rispettare i patti, giacché si trattava di società agricole insediate in aree fertili e ricche d'acqua, gente contadina, non di cultura guerriera come

¹⁰⁵ La modalità orale fu senz'altro prevalente prima del secolo XVIII: A. Levaggi, *Diplomacia Hispano-Indígena*, p. 31.

¹⁰⁶ B. Vitar, *Las relaciones entre los indígenas y el mundo colonial*, p. 263.

¹⁰⁷ Fuente, *Autos de guerra*, p. 694, accordi del 15 agosto.

¹⁰⁸ C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, p. 150; analogamente a p. 190.

¹⁰⁹ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 39. «Les dimos carne y pinole a más de setenta indios e indias ... Y habiéndoles dicho que se fueran con Dios, se despidieron de nosotros abrazándonos los gobernadores y capitanes. Y todos se fueron muy contentos y agradecidos»: Fuente, *Autos de guerra*, p. 690.

quella degli indomabili Apaches¹¹⁰. Il tempo mostrerà che il generale non si sbagliava.

129

I trattati del 1695, in effetti, segnano una cesura fondamentale nei rapporti tra gli europei e la nazione dei *Pimas Altos* di cui occorre tenere conto, più di quanto non sia stato fatto sinora, anche per contestualizzare adeguatamente i resoconti di Chini. Il generale Fuente indica gli effetti della guerra e dei trattati con i Pima con una efficace sintesi: «la propagazione del Vangelo, con maggiore venerazione del culto divino e rispetto nei confronti dei padri missionari e timore nei confronti degli spagnoli»¹¹¹. La pacificazione della Pimería Alta vede imposte condizioni che consentono ai gesuiti di procedere nella loro attività e a Chini di organizzare esplorazioni verso settentrione, inoltrandosi sicuro in territori non noti ed entrando in contatto con nuovi insediamenti anche grazie alla mediazione dei Pima¹¹². Va ricordato che gli accordi del 1695 imponevano anche il massimo rispetto nei confronti dei missionari; se invece fosse mancata la dovuta deferenza e i sacerdoti fossero stati uccisi, i nativi «avrebbero sentito su di sé» il dispiacere provocato a Sua Maestà: un eufemismo con cui si allude alle spedizioni punitive ammesse dalla concettualizzazione della guerra giusta.

A seguito dei trattati, poi, gli uomini della Compagnia volante procedono con periodiche ispezioni di controllo, spesso in concomitanza con le visite dei sacerdoti cattolici presso le tribù di neofiti o in fase di conversione. Ancora una volta i rapporti stesi dagli ufficiali spagnoli integrano in modo sostanziale le relazioni dei sacerdoti: gli uni intenti a riferire dei sopralluoghi e più attenti alla dimensione militare, gli altri concentrati in modo pressoché esclusivo nella descrizione delle tappe dell'evangelizzazione e degli aspetti pastorali, entrambi uniti nelle spedizioni come nella condivisione del progetto di conquista temporale e spirituale. Consideriamo, per esempio, il resoconto del tenente Cristóbal Martín Bernal: durante

¹¹⁰ Fuente, *Autos de guerra*, p. 700, accordi del 30 agosto.

¹¹¹ «podemo tener entendido que Dios permitió que se derramase la ynocente sangre [de Francesco Xavier de Saeta], en primicias de que después, con el castigo y reducción, se avía de dilatar y propagar el santo evangelio, con más veneración al culto divino y respeto a los Padres misioneros, y temor a los españoles»: lettera di Fuente a Diego de Almonacir, 8 settembre 1695, in C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, p. 168. Sul ruolo decisivo del sostegno militare nel consentire l'attività dei missionari: B. Hausberger, *La violencia en la conquista espiritual*, pp. 37-39.

¹¹² Come già osservava F. Jackson Smith, *The Relación diaria of Father Kino*, in F. Jackson Smith - J.L. Kessell - F.J. Fox, S.J., *Father Kino in Arizona*, Arizona, 1966, pp. 1-52, in particolare p. 7 («c'è un nesso diretto tra la distruzione militare del nemico indiano nella San Pedro River Valley del marzo 1697 e il sentimento di sicurezza e confidenza di Chini», mentre si preparava ad esplorare la California). Cfr. E.F. Kino, *Favori celesti*, per esempio p. 56.

il mese di novembre del 1697, questi avanza verso nord assieme a Chini con una guarnigione di ventidue uomini armati, sostando negli insediamenti dei Pima Sobaipuri, entrati nei ranghi degli *indios amigos* dopo i trattati del 1695¹¹³. Grazie al rapporto di Bernal recuperiamo momenti su cui Chini non si sofferma. Le tribù, disposte in due file, gli uomini disarmati, archi e croci della pace all'ingresso degli insediamenti e sentieri puliti, «rendono obbedienza» all'ufficiale. Attraverso un interprete il tenente chiede notizia sui nemici; ordina di non stabilire contatti di sorta con Jocomé e Apache e di non lasciare entrare queste etnie nei territori; raccomanda di continuare a vivere in modo pacifico; si dichiara soddisfatto dell'accoglienza e del rispetto dell'alleanza, ma avverte che ci sarebbe stata una nuova ispezione; acquista due giovanissimi prigionieri Jocomé¹¹⁴. Coro, il capo dei Sobaipuri investito del titolo di capitano, ha offerto il proprio figlio per il battesimo, ma gli spagnoli non sono sicuri della sua fedeltà. Perciò, prima di congedarsi da lui e dal suo gruppo, la pattuglia gli rammenta i doveri dell'alleanza militare e gli ordina di conservare rapporti pacifici con i gruppi confinanti. Il dono di un cavallo esprime la soddisfazione e le aspettative dell'alleato:

«Un buon discorso gli fu fatto dall'alfiere, che pattugliasse i suoi territori; e se avesse individuato i nemici nelle vicinanze avrebbe dovuto attaccarli o avvisarmi per andarci insieme per attaccarli; e che si mantenesse in buoni rapporti con i Sobaipuri lungo il fiume, perché avevo visto che tutti gli insediamenti dove ero stato avevano avuto un atteggiamento molto buono e a noi molto favorevole. A tutto ciò rispose che l'avrebbe fatto. Gli diedi un cavallo e lui se ne andò molto contento»¹¹⁵.

La valenza coercitiva delle visite appare più evidente ancora nelle pagine di Bernal dedicate alla sosta nella sede missionaria di san Antonio di Cocóspora, dove il tenente giunge essendosi già congedato da Chini. Non è la prima ispezione: i militari notano che molti obblighi sono stati disattesi; ripetono perciò alla popolazione radunata i doveri a cui li vincolano i trattati stipulati con i vincitori e ammoniscono che chi vi

¹¹³ Il testo del diario di Bernal è pubblicato in R. Pérez-Taylor - M.A. Paz Frayre (edd), *Materiales para la historia de Sonora*, pp. 87-101. Sulle visite di Chini nei territori dei Sobaipuri cfr. anche D.J. Seymour, *Delicate Diplomacy*.

¹¹⁴ Cfr. *supra*, nota 51.

¹¹⁵ «En esto dicho día [25 de noviembre 1697] en la tarde se apartó el capitán Choro para su rancharía con su gente, que hasta aquí han venido en mi compañía con muy buena voluntad, y se le dio una buena plática, por el dicho alférez, que recorriera sus tierras, y que si sentía algún enemigo cerca, le diera o me avisara para en su compañía irles a dar, y con los Sobaipuris del río abajo se llevara bien, que ya había visto que todas las rancherías que he andado están muy buenas y muy de parte nuestra, a todo lo cual respondió lo haría así. Le di un caballo y se fue muy gustoso»: R. Pérez-Taylor - M.A. Paz Frayre (edd), *Materiales para la historia de Sonora*, p. 100. Sul battesimo del figlio di Coro: E.F. Kino, *Favore celesti*, p. 47.

si fosse sottratto sarebbe stato punito. L'imposizione forse più invasiva: la residenza stabile nei pueblo, in case di mattoni, e «che nessuno andasse in montagna», in ottemperanza al programma della Corona di costituire centri abitati in cui raggruppare la popolazione dispersa. Gli spagnoli sarebbero tornati per controllare:

«Ho radunato tutta la popolazione del pueblo e attraverso l'alfiere furono loro spiegati gli obblighi che avevano: di assistere il loro sacerdote e la chiesa; la riverenza dovuta al prete; e che tutti coloro che vivevano al di fuori del pueblo andavano portati all'interno del pueblo; che facessero case in mattoni; che quanti si rifiutavano di trasferirsi nei pueblo venissero puniti; che nessuno andasse a vivere sulle montagne; che nelle visite precedenti erano state dette loro le medesime cose; che ero tornato solo per vedere come stavano; che tra due mesi sarei tornato per vedere se avevano fatto quanto ho ordinato. A tutto questo il governatore e gli altri risposero che avrebbero fatto quanto avevo ordinato»¹¹⁶.

Se l'applicazione delle clausole 'patteggiate' con i nativi significava per i militari pattugliamento del territorio e prevenzione delle rivolte, agli occhi dei gesuiti esse erano destinate, più in prospettiva, a favorire la cristianizzazione e, più in generale, la civilizzazione: «se la Provvidenza di Dio ha voluto mostrarci come tante anime si trovano sbandate fuori del suo ovile – rifletteva il generale dell'ordine, Michelangelo Tamburini –, non lo ha fatto perché le vediamo perire, bensì per darci mezzi e forze per toglierle dalle loro montagne e farle divenire paesi e chiese»¹¹⁷. Sono parole che rispecchiano pienamente le specificità della cultura gesuitica, che attribuisce il primato al modello urbano, alla città come motore di civilizzazione e premessa a una compiuta evangelizzazione nelle terre scoperte Oltreoceano come pure nelle campagne del Vecchio Mondo¹¹⁸.

Le ispezioni si ripetono nel tempo, missionari e soldati insieme. Due anni dopo, nell'ottobre 1699, Chini visita di nuovo le tribù Sobaipuri: lo accompagna anche il capitano Manje. Le relazioni di entrambi riferiscono del pernottamento presso l'insediamento di San Cayetano de Tumacácori (28 ottobre), dove Chini aveva fondato una sede missionaria otto anni prima. Mentre il gesuita si limita a registrare il numero dei bambini battezzati – i capi non lo sono ancora –, Manje dedica alla giornata un

¹¹⁶ R. Pérez-Taylor - M.A. Paz Frayre (edd), *Materiales para la historia de Sonora*, p. 100 (30 novembre, pueblo di San Antonio de Cocóspera). Bernal e Chini viaggiano insieme fino al 26 novembre 1697: *ibidem*, p. 99.

¹¹⁷ Lettera a Chini del 5 settembre 1705: E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 16.

¹¹⁸ Sulla politica delle 'riduzioni', ossia della formazione di centri urbani, perseguita dall'ordine ignaziano anche nel contesto europeo: A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, pp. 638-641.

resoconto più compiuto, che dà conto del momento giuridicamente più rilevante, ossia la ribadita presa di possesso del territorio da parte della Corona spagnola, le nuove investiture, il memento sulla condizione di sudditi e vassalli in cui si trovano collocati i gruppi alleati con i bianchi:

Relazione di Manje

«il 28 [ottobre] Dopo aver ascoltato la messa e fatta la predica agli indiani, i reverendi padri hanno celebrato 5 battesimi di bambini che erano stati portati loro. E io, attraverso l'interprete, nel consegnare due bastoni di giustizia assieme a nastri e altri doni di poco conto, ho spiegato agli indiani come avrebbero dovuto governarsi e il vassallaggio e l'obbedienza che dovevano rendere al nostro re e signore naturale Re. E per via di queste incombenze non potremmo proseguire prima del pomeriggio ...»¹¹⁹.

Relazione di Chini

«Il 28, il governatore di San Gaetano diede il suo figliolletto da battezzare al padre visitatore, come pure aveva dato il suo il governatore di San Luigi. Altri tre bambini erano stati dati da battezzare a padre Gonzalvo e a me. Sul tardi del pomeriggio ce ne andammo ...»¹²⁰.

Il residuo di diffidenza dei soldati spagnoli nei confronti dei *Pimas Altos* si dissolverà grazie all'impegno militare da loro mostrato nella guerra contro il comune nemico: gli Apaches. I Pima Sobaipuri in particolare avevano compiuto una scelta di campo che avrebbe scardinato definitivamente l'antico sistema di alleanze che aveva unito gruppi sedentari ed etnie nomadi¹²¹. L'ostilità armata e le razzie a danno delle tribù cristianizzate vassalle del re di Spagna rendevano le etnie nomadi e guerriere l'obiettivo per antonomasia di una guerra giusta.

4. Nemici della fede, nemici del re. Chini e la guerra giusta contro gli Apaches

L'ambizione spagnola di 'pacificare' e rendere sicuri i territori settentrionali dell'impero trova un ostacolo insormontabile nelle tribù, che si muovono

¹¹⁹ La relazione di Manje è edita in E.J. Burrus (ed), *Kino and Manje explorers*, pp. 446-458, qui p. 450: «En 28 [de octubre] oído misa y predicado a los indios, prosiguieron los reverendos Padres en la celebración de 5 bautismos de párvulos que les dieron. Y yo, por el intérprete, al darles dos varas de justicia, con listones y otras triviales dádivas, les expliqué cómo han de gobernarse, y el vasallaje y obediencia que han de rendir a nuestro rey y señor natural. Y en estas funciones, no pudimos salir hasta sobre tarde».

¹²⁰ Lettera di Chini del 5 settembre 1705: E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 60.

¹²¹ Cfr. D.J. Seymour, *Delicate Diplomacy*, dove si dimostra come i rapporti tra Pima e Apache fossero amichevoli prima dell'età spagnola. La ricombinazione delle alleanze è anch'essa conseguenza dell'etnogenesi seguita alla interazione con gli europei, che prende avvio dalle esplorazioni di Chini.

aggressive lungo i confini spagnoli e si sottraggono alla cristianizzazione e alla sudditanza al re cattolico. Gruppi di cacciatori nomadi e seminomadi caratterizzati da una forte cultura guerriera riescono per decenni a tenere in scacco le guarnigioni munite di archibugi: si tratta degli Jocomes, degli Jano, dei Suma e di tribù riconducibili alla nazione degli Apache, anche se la notevole individualità dei singoli raggruppamenti imporrebbe di rinunciare all'etichetta univoca (Apache) cui ricorrono gli spagnoli, non ancora in grado di introdurre le necessarie distinzioni nel contesto di una pluralità di tribù e nazioni¹²².

Le incursioni violente nei territori Pima erano usuali anche prima dell'arrivo degli europei, ma saranno le 'aziende' dei missionari, il bestiame, e in particolare gli allevamenti di cavalli, a rendere la provincia spagnola di Sonora un fruttuoso territorio di caccia e l'oggetto di razzie sistematiche, che sono nel contempo anche un mezzo di promozione sociale per i più abili e di identità per il gruppo intero. Se le società sedentarie e agricole dei Pima si dimostrano compatibili con il modello economico-agrario e sociale importato dagli europei, quelle delle tribù nomadi sono inconciliabili.

L'incompatibilità è insanabile, la pacificazione è impossibile, ciò che fa delle popolazioni nomadi e guerriere della frontiera il nemico per antonomasia. I generali di stanza sui confini settentrionali, come Fuente, sollecitano la guerra «a sangre y fuego» contro gli Apache e i loro alleati¹²³. «Questo dannoso nemico non prende in considerazione profferte di pace», annota il capitano Manje dopo l'ennesima campagna militare¹²⁴. La guerra è più che mai giusta secondo i parametri del diritto europeo, dal momento che la resistenza e i raid non solo provocano la morte di coloni, degli *indios amigos* e dei missionari, e ne danneggiano gravemente le proprietà, ma avversano con le loro azioni l'attività di evangelizzazione: condizioni per cui anche la dottrina della Chiesa cattolica legittima l'uso delle armi nella loro funzione difensiva¹²⁵.

¹²² K.H. Basso, *Western Apache*, in A. Ortiz (ed), *Handbook of North American Indians*, pp. 462-488; M.E. Opler, *The Apachean Culture Pattern and Its Origins*, *ibidem*, pp. 368-392; J.L. Mirafuentes Galván, *Seris, apaches y españoles en Sonora. Consideraciones sobre su confrontación militar en el siglo XVIII*, in «Históricas», 22, 1987, pp. 18-29; C. Sheridan, *¿Rebelión o resistencia?: Tierra de guerra en el noreste novohispano*, in S. Broseta - C. Corona - M. Chus (edd), *Las ciudades y la guerra, 1750-1898*, Castellón 2002, pp. 19-46; B. Hausberger, *Für Gott und König*, pp. 181-196; C. Giudicelli, *¿«Naciones» de enemigos?*.

¹²³ C.W. Polzer, *Long Before the Blue Dragoons*, p. 7.

¹²⁴ E.J. Burrus (ed), *Kino and Manje explorers*, p. 331 (1696).

¹²⁵ Per i riferimenti bibliografici cfr. *supra*, nota 8.

È tenendo conto di tali paradigmi concettuali che si potrà comprendere l'atteggiamento e il pensiero di Chini nei confronti della guerra e delle tribù che non si sottomettono, rifiutano l'evangelizzazione e vivono di saccheggi. Un tema che fino ad ora le biografie dedicate al celebre gesuita hanno sostanzialmente eluso¹²⁶.

Nel quadro giuridico e dottrinale di una guerra difensiva sostenuta da giuste cause, Chini istruisce i 'suoi' Pima convertiti, già ribelli ma pentiti e ormai alleati fedeli, perché sappiano utilizzare al meglio le armi da fuoco negli scontri contro gli Apache, e giudica «avvenimenti fortunati» e «felici vittorie» quelle in cui i nemici perdono la vita, assieme alle loro donne, sul campo per raccogliere il bottino¹²⁷. Con compiacimento Chini osserva i soldati spagnoli aggiungersi ai guerrieri Pima che danzano attorno a un palo dove hanno infilzato gli scalpi dei nemici e appeso gli archi dei vinti¹²⁸. I prigionieri di guerra ancora bambini condotti alle missioni vengono battezzati¹²⁹ e così, nell'ottica cristiana, sottratti alla perdizione eterna. Le campane delle chiese della frontiera suonano a festa per annunciare l'affermazione armata sui nemici; i missionari salutano come una «bella vittoria», «una lieta notizia», l'esito di scontri mortali, celebrando messe per gratitudine¹³⁰. La valutazione politica e militare si unisce a quella morale e teologica, come verifichiamo nella relazione appassionata stesa da Chini e dedicata alla «insigne victoria» conseguita

¹²⁶ Come già notava F. Jackson Smith, *The Relación diaria of Father Kino*, pp. 6-7: «The first of the two supplementary short reports gives rare insight into an element of Kino's character that has been understated by his biographers. He clearly condoned the slaughter of Indians whose depredations marked them as enemies of Cross and Crown».

¹²⁷ E.F. Kino, *Favori celesti*, qui pp. 225 e 52. Cfr., inoltre, la lettera di Chini al padre provinciale Juan de Estrada, in D. Calarco, *Eusebio Francesco Chini*, p. 356, 2 novembre 1708, e E.J. Burrus (ed), *Kino and Manje explorers*, pp. 578-579.

¹²⁸ «Trovammo i nativi Pima di Quiburi molto gioviali e amichevoli. Stavano ballando sugli scalpi e le spoglie di 15 nemici Jcomes e Janos, che avevano ucciso alcuni giorni prima. La cosa fu di tanto gradimento che il capitano Cristoforo Martín Bernal, l'alfiere, il sergente e molti altri entrarono anch'essi in cerchio a ballare allegramente assieme ai nativi»: E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 48. La circostanza è riferita anche nei rapporti militari di Manje: E.J. Burrus (ed), *Kino and Manje explorers*, pp. 336 e 361, e di Bernal, R. Pérez-Taylor - M.A. Paz Frayre (edd), *Materiales para la historia de Sonora*, p. 91.

¹²⁹ «In questo viaggio di ritorno apprendemmo che i Sobaipuri del capitano Humaric il 3 di marzo [1698] avevano dato una sconfitta agli Apaches del Rio Gila, uccidendone 36 e facendone prigionieri 10 ragazzetti: cinque di questi me li portarono a Nostra Signora dei Dolori e si battezzarono»: E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 57.

¹³⁰ Cfr. in relazione allo scontro dell'aprile 1697 tra Pima Sobaipuri e Apache, Jcome, Manso, Suma, che causa la morte di «300 nemici»: «I nativi e il capitano El Coro mi avvisarono subito con un messaggero di ciò che era avvenuto, spiegando per filo e per segno le cose e dilungandosi minutamente sul numero dei morti. Io, a mia volta, con un altro messaggero diedi la lieta notizia», *ibidem*, pp. 51 e 52. Le risposte di colleghi e superiori, p. 96 (16 maggio 1702), p. 97 (17 aprile 1701) e p. 162 (18 aprile 1701).

dai Pima il 30 marzo 1698 nell'attacco seguito a una violenta razzia di Jocomé, Janos, Suma e Apache. Lo scontro lascia sul terreno i corpi di 167 nemici, e induce alcuni gruppi renitenti a chiedere infine la pace. Per i Pima è la riabilitazione politica dopo la rivolta del 1695: la loro fedeltà è riconosciuta dalle autorità spagnole e dalle gerarchie militari¹³¹.

Ma la vittoria del 30 marzo acquista un significato speciale anche dal punto di vista spirituale per i gesuiti come per i militari: l'evento, infatti, annuncia il trionfo della cristianità contro «el común enemigo», il Demonio, di cui gli Apache e i loro alleati sono considerati lo strumento per impedire l'apostolato e la redenzione delle genti. Il meccanismo di inclusione previsto dal programma di evangelizzazione universale, proprio dei gesuiti, si arresta, svanita l'illusione di convertire la nazione degli Apache¹³². Il processo ancora aperto nella prospettiva spirituale e politica del perdono e della grazia si chiude di fronte a renitenti e recidivi. Il rigetto morale e spirituale e la demonizzazione (letterale) del nemico rende la guerra non solo giusta, ma «necessaria»¹³³. Come la zizzania demoniaca, anche quelle tribù «infestano»¹³⁴ le terre conquistate alla Corona spagnola e al Dio cristiano. Il conflitto umano rispecchia una lotta escatologica che si consuma lungo le frontiere e il deserto di Sonora tra il Bene e il Male, tra Dio e il Demonio, tra cristianità e idolatria. Il lessico di Chini rappresenta una realtà dicotomica. Il «nemico della salvezza dell'umanità» trama per impedire («estorbar») il bene di tante anime: già in passato, aveva operato per «totalmente distruggere la nostra santa fede»¹³⁵, fomentando le ribellioni del 1695, e ora di nuovo cerca

¹³¹ Cfr. i carteggi e i rapporti dei militari in E.J. Burrus (ed), *Kino and Manje explorers*, pp. 578-584. Dello scontro riferisce nei dettagli anche E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 51: «ne uccisero o ferirono più di 500 ... Non si domarono solo 16 irriducibili e 27 vagabondi» e p. 71. Descrittiva e tendenzialmente agiografica la ricostruzione di H.E. Bolton, *Rim of Christendom*, pp. 379-384.

¹³² «Già pare che la profezia di Fra Giovanni di Gesù si stia avverando, che gli Apache si sarebbero piegati ad abbracciare la nostra santa fede proprio per davvero, e avrebbero formato una cristianità scelta»: lettera del 20 agosto 1699 del padre visitatore, Antonio Leal, in risposta alle informazioni ricevute da Chini, E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 60.

¹³³ Cfr. S. Bernabéu Albert, *El Diablo en California*, pp. 149-160, e, dello stesso autore, *La invención del Gran Norte ignaciano*, pp. 177-179; F. Cervantes, *El demonismo*.

¹³⁴ *Breve relación de la insigne victoria que los pimas sobaipuris en 30 de marzo del año de 1698 han conseguido contra los enemigos de la provincia de Sonora*, 16 settembre 1698, edita in R. Pérez-Taylor - M.A. Paz Frayre (edd), *Materiales para la historia de Sonora*, pp. 101-106. Inoltre, E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 16.

¹³⁵ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 33. «Solo menzogna, invenzione, fantasia e calunnia, che non serve ad altro che ad dar gusto al comune nemico di disturbare la venuta dei padri missionari (come fa sempre), i quali sono tanto necessari, e in tale maniera si disturbi e ritardi la salvezza delle anime» (p. 169); «La conquista e la conversione della California hanno sempre incontrato molti ostacoli, ritardi e difficoltà di ogni genere, provocati di proposito dal nemico della salvezza della

di imporsi. Vittime e persecutori si contrappongono, strumenti del Bene le une e del Male gli altri; gli innocenti, ossia i Pima, vengono accusati falsamente delle razzie, mentre i colpevoli persistono impuniti con le loro incursioni e vessazioni:

«è più di quindici anni ormai che gli Jocomes, Janos, Yuma, Manso e Apache con continue ostilità, ruberie e morti di cristiani, incendi di pueblos e chiese, infestano questa provincia di Sonora. E poiché in questo tempo si sono sollecitate (grazie al Signore) e sono state ottenute la conquista spirituale e temporale di questa estesa Pimería, il comune nemico, per impedire il bene di tante anime, con la sua consueta zizzania e con false notizie, ha attribuito ai Pima le razzie degli Jcome ... e così ostacolando l'arrivo dei padri missionari che erano richiesti, erano stati promessi [alle popolazioni indigene] e di cui c'era necessità»¹³⁶.

La posta in gioco è altissima: la salvezza delle anime. Il sangue del nemico è il segno della vittoria della cristianità. I Pima e le loro abilità belliche sono nell'elenco dei «mezzi efficaci» e dei «vantaggi notevoli» offerti dalla provincia di Sonora e concessi dal Dio cristiano: strumenti della Provvidenza per difendere e ampliare i confini del cattolicesimo nella guerra contro il Demonio e gli Apache. La concezione provvidenzialistica delle vicende umane rende oltremodo significative le vittorie: il 10 aprile 1701, quando viene informato «sull'esito felice della guerra di questi Pima contro i loro nemici», Chini osserva che «ciò avvenne lo stesso giorno in cui il quadro di Nostra Signora di Loreto entrò in queste sue terre»¹³⁷. Il nesso tra la vittoria dei Pima e la devozione mariana – la Vergine di Loreto è la «conquistadora» – è ribadito in occasione della messa celebrata l'anno successivo, a commemorare «la prima delle sconfitte» inflitte dai Pima ai nemici Jcome¹³⁸. Il discorso che Chini tiene dopo la messa, alla presenza dei capi Pima, insiste sul vincolo che lega successo militare e benevolenza divina e sulla valenza salvifica della vittoria. Su richiesta degli ufficiali spagnoli, nella stessa

umanità, il quale, furente nel vedersi sfuggire di mano una preda così grande e per tanti anni sua salda presa, si è sempre opposto insieme con altri all'opera della Compagnia di Gesù» (lettera alla duchessa de Aveiro del 16 novembre 1686: D. Calarco, *Eusebio Francesco Chini*, p. 251).

¹³⁶ *Breve relación de la insigne victoria*, pp. 100-101 e 105 (trad. mia). Cfr. anche E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 87.

¹³⁷ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 94.

¹³⁸ «En quince de septiembre, día de aniversario en que el año pasado de 17, que era el día del santo nombre de María santísima, los hijos y Pimas Sobaipuris dieron el primer golpe a los enemigos Jocomes, hicimos una fiesta a esta gran señora y soberana»: *Relación de N.S. de los Remedios en su nueva capilla de su nuevo pueblo de las nuevas conversiones de la Pimería en 15 de septiembre de 1698*, in R. Pérez-Taylor - M.A. Paz Frayre (edd), *Materiales para la Historia de Sonora*, pp. 104-105.

occasione il sacerdote elogia i nativi alleati per il ruolo positivo che svolgono «contro i nemici della provincia di Sonora»¹³⁹.

Al contesto giuridico e ideologico della «guerra giusta» vanno ricondotte anche le lodi rivolte al generale Jironza Petris de Cruzat, esponente dell'alta gerarchia militare locale, cui è deputato il controllo del territorio della provincia di Sonora, ivi comprese le spedizioni armate. Tra i suoi meriti, ricorda Chini, vi è l'aver agito con «cattolicissime motivazioni con questi nostri nativi della Pimería», da un lato, e l'aver «vinto i nemici Jcome e Jano», dall'altro¹⁴⁰. Assieme agli encomi per aver «contribuito ad apportare pace e concordia a tutte le regioni comprese entro questi confini», il sacerdote aggiunge l'esortazione ad agire contro i nemici con la preghiera ma anche con la spada al fine di assicurare «una pace duratura»¹⁴¹, obiettivo principe di una «guerra giusta»¹⁴². Sulla valenza militare del suggerimento non ci possono essere dubbi: nella stessa missiva si cita «la lettera del capitano Luís Pranillo, nella quale afferma che anche i Suma, dopo aver lasciato morta sul campo metà della loro gente durante l'ultimo attacco che i Pima hanno sferrato contro di loro, sono stati costretti a chiedere la pace e a ritirarsi verso la zona bassa del Río del Norte». Va anche detto che la convinzione circa la legittimità della guerra contro le aggressioni delle etnie nomadi si accompagna alla preoccupazione, che è anche quella della Corona spagnola, di evitare il ricorso improprio alla violenza e alle armi. Al generale Jironza, Chini attribuisce il merito di aver

«seguito i dettami cristiani dei decreti reali, i quali dispongono che sia perseguita la pace e l'armonia fra le nazioni con carità e moderazione, evitando, nel limite del possibile, morte e guerre e inducendo con dolcezza e mitezza queste popolazioni ad abbracciare la nostra santa fede»¹⁴³.

¹³⁹ «También se habló del buen modo con que usan de concurrir con las armas españolas ... según lo deseaba y me lo pedía el señor gobernador de las armas»: *ibidem*, p. 105.

¹⁴⁰ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 18.

¹⁴¹ «Come è noto, questi Pima, convertiti di recente alla nostra santa fede, il 30 marzo scorso hanno sferrato un attacco contro i loro nemici Jcome, Jano, Suma, Manso e Apache i quali avevano assalito il villaggio di Santa Cruz, ma senza causare danni rilevanti. In futuro, come il padre Visitatore ha scritto a lei e a me, questa provincia, perché possa godere di una pace duratura, deve essere messa senza indugio sotto la protezione della Regina degli Angeli e i nemici devono essere costretti con mezzi adeguati a ritirarsi verso est»: lettera al generale Jironza Petris de Cruzat, 8 dicembre 1698, D. Calarco, *Eusebio Francesco Chini*, pp. 301-304, in particolare p. 302.

¹⁴² Sul punto, oltre ai testi già citati, cfr. anche G. Venerosi Pesciolini, *Guerra giusta (dir. can.)*, in *Enciclopedia del diritto*, XIX, Milano 1970, pp. 932-933.

¹⁴³ D. Calarco, *Eusebio Francesco Chini*, p. 302.

È importante osservare che la concezione del mondo espressa dal nostro gesuita è pienamente condivisa e interiorizzata dai soldati, come testimoniano i carteggi successivi ai conflitti¹⁴⁴. Così scrive, per esempio, in una lettera a Chini il capitano Juan Batista de Escalante, dopo uno scontro che provoca la morte di diciassette Apache e produce sedici prigionieri:

«Ho partecipato alla campagna che i nostri amati fedeli Pima han fatto contro i nemici della nostra santa fede ... e ci è andata molto bene ... la Maestà divina, che favorisce sempre la verità, aprirà l'intelligenza e gli occhi di coloro che li tenevano chiusi, attraverso molte altre vittorie, che spero otterremo con l'aiuto dei Pima».

Escalante manifesta a Chini la sua gratitudine

«per il suo bene operare in servizio delle due Maestà, e lo stesso fanno tutti i miei compagni ... È per suo mezzo e per il suo zelo dell'onore di Dio, tanto cristiano, che abbiamo degli amici così fidati»¹⁴⁵.

Chini in effetti si adopera attivamente non solo nella mediazione della pace, ma anche nella promozione della guerra (giusta): per suo tramite si sollecitano i nativi alleati a scendere in guerra contro il nemico. In accordo con i soldati, ricorda Chini:

«quantunque fossi allora molto occupato per le costruzioni in corso delle due chiese, feci avvisare il capitano Coro e la popolazione Pima e Sobaipuri del nord perché facessero una spedizione [militare] alle terre per dove vanno e vengono i nemici Apache»¹⁴⁶.

«Così è giunto il caso di accettare la promessa fattami da Lei e dai suoi nativi di aiutarci a castigare i detti nemici»¹⁴⁷, scrive a Chini il luogo-

¹⁴⁴ Sul Demonio come parte integrante dell'ideologia coloniale: S. Bernabéu Albert, *El Diablo en California*.

¹⁴⁵ E.F. Kino, *Favori celesti*, p. 95, lettera del 13 aprile 1701. Contenuti molto simili nella lettera del capitano Bernal (28 novembre 1699), anch'essa riportata nei *Favori celesti*, p. 60: «Per quanto sono obbligato a vostra Riverenza e mantengo il mio debito, butto giù queste righe per informarla che è stato permesso a me, a Dio piacendo, di attaccare un villaggio di nemici, e come in esso i nostri molto affezionati Pima hanno mostrato l'eccellente fedeltà della loro amicizia verso di noi. Dei nemici morirono tre uomini e tre donne e prendemmo dodici prigionieri. In tutto ciò rendo infinite grazie alla maestà Divina per il successo conseguito, e poi a vostra Riverenza: per mezzo del suo cuore dal gran sentire cristiano e per il tanto suo zelo si guadagnano per il cielo moltissime anime e si puniscono i ribelli alla nostra santa fede».

¹⁴⁶ Cfr. la lettera del tenente Juan de Casas (28 gennaio 1703): «Dio ci conceda di prendere questi malevoli Apache e dar loro una buona lezione: per far questo io richiederò che si assicuri la venuta di un po' di gente da ponente e vostra Riverenza lo faccia per quelli del nord di modo che tutti insieme uniti possano ottenere un buon risultato»: *ibidem*, p. 130. Così Chini: «Dovevo pure avvisarli di star pronti per andare con i soldati in spedizione contro i nemici della provincia gli Jcome, Jano, Suma e Apache», p. 47, analogamente a p. 88.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 154, lettera del 25 febbraio 1704. Richieste analoghe vengono dal capitano Manje, p. 190.

tenente Tuñón y Quirós. Ed è a Chini che si rivolge il gesuita Agustín de Campos dalla sua missione di sant'Ignazio per chiedergli che «tratti con i nativi Sobaipuri perché facciano una campagna che porti un po' di pace in questo tempo»¹⁴⁸. Quando la reazione latita, Chini lamenta l'assenza di «una sufficiente opposizione e resistenza»¹⁴⁹ contro i nemici; le difficoltà delle guarnigioni spagnole lo inducono allora a svolgere un ruolo di coordinamento militare del tutto stravagante sul piano giurisdizionale e disciplinare¹⁵⁰, come non manca di denunciare il suo superiore Francisco Xavier Mora: questi nutre non poche perplessità sullo stile del correligionario, sulle sue iniziative temporali, su quelle che giudica irregolarità gravi e inopportune, al punto da chiedere l'allontanamento del sacerdote¹⁵¹. Chini trascura il suo ufficio pastorale, investendo tempo ed energie in spedizioni continue che hanno l'obiettivo, denuncia Mora, «di fare dei Pima i nemici capitali degli Jocomé, Jano, Apache e altre nazioni che invadono questa provincia», con il vantaggio che «i nemici, essendo distratti dalle guerre contro i Pima, non avrebbero fatto danni in quest'area». Mora, insomma, accusa Chini di strumentalizzare i Pima per scopi non leciti. Non era questo il compito dei missionari, secondo Mora, che costringe le gerarchie gesuitiche a confrontarsi con un quesito cruciale: «è con queste finalità che siamo venuti alle missioni?»¹⁵².

La denuncia di Mora segnala la presenza di una dialettica drammatica all'interno della Compagnia messicana, segnata dal contrasto nella percezione di sé e del proprio ruolo¹⁵³. Chini non sarà rimosso, perché gli si riconosce un ruolo fondamentale nell'obiettivo di 'pacificare' le

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 130 (28 gennaio 1703).

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 129 (1703).

¹⁵⁰ «Siccome le guarnigioni erano incapaci di difendere, come si desiderava, dai molti sconfinamenti, dalle ostilità, ruberie e uccisioni (e in argomento arrivarono molte informazioni al governatore del Parral e al viceré), ciò che tanto di frequente e ogni anno facevano i nemici Apache, noi all'ovest ci mettemmo d'accordo per fare una spedizione con i Pima, il cui territorio gli Apache sogliono attraversare alla venuta e al ritorno. Infatti in molte altre occasioni hanno ottenuto successi e vittorie»: *ibidem*, pp. 129-130. Le difficoltà delle guarnigioni spagnole sono confermate da Manje, pp. 131-132.

¹⁵¹ Il rapporto di Mora, che si struttura in 72 voci di accusa, è finalmente edito in G. Gómez Padilla (ed), *Kino ¿Frustrado Alguacil y Mal Misionero? Informe de Francisco Xavier de Mora SJ al Provincial Juan de Palacios, Arizpe, 28 de mayo de 1698*, Guadalajara - México 2004. Non è persuasiva l'interpretazione tradizionale, riconducibile a H.E. Bolton, *Rim of Christendom*, pp. 334-342 e 385-390, secondo il quale Mora avrebbe steso il rapporto contro la condotta di Chini indotto da sentimenti di gelosia e invidia. Sulla scia di Bolton, cfr. analogamente D. Calarco, *Eusebio Francisco Chini*, p. 417, dove si definisce l'Informe di Mora «famigerato».

¹⁵² G. Gómez Padilla (ed), *Kino ¿Frustrado Alguacil y Mal Misionero?*, pp. 18 e 55, qui § 45, ma cfr. anche § 46.

¹⁵³ *Ibidem*, pp. 11-26; B. Hausberger, *El padre Eusebio Francisco Kino*, pp. 225 e 242.

nazioni ribelli «ed evitare che qualcuno tra i Pima, essendo convertiti da poco, non segua l'esempio degli altri»¹⁵⁴. Si trattava di mantenere stabili i confini del nordovest. Il nostro gesuita dovrà rinunciare definitivamente al desiderio di operare in California e restare nella Pimería Alta per dedicarsi ancora alla causa della pacificazione.

5. Chini mediatore di pace e di guerra. Conclusioni

Il confronto sistematico tra gli scritti di Eusebio Francesco Chini e le relazioni dei militari consente di recuperare nell'attività del famoso gesuita la dimensione della guerra. Dei 'nemici' di Chini le biografie a disposizione non tengono conto, né delle dinamiche di inclusione ed esclusione innescate dalle condizioni complessive in cui il nostro missionario agisce. Gli studi a lui dedicati, infatti, hanno focalizzato l'attenzione e posto l'accento, con evidente intento agiografico, sulle relazioni intessute con i nativi della Pimería Alta, tralasciando nella ricostruzione da un lato il rapporto con i nativi non cristianizzati e non sottomessi, Apache sopra tutti, e dall'altro il significato della rivolta Pima del 1695 nella ridefinizione degli accordi con le popolazioni indigene che i successivi colloqui di pace comportano, trattandosi di trattati diseguali tra vincitori (gli spagnoli) e vinti (i Pima ribelli), in cui il rispetto per i sacerdoti cattolici è una delle condizioni imposte sotto minaccia di ritorsione. Gli accordi del 1695, dunque, vanno riconosciuti come un vero *turnover*, a partire dai quali occorre prendere avvio anche per avvicinarsi alla narrazione proposta da Chini nei *Favore celesti* e nella biografia dedicata a Saeta, il correligionario colpito a morte durante la rivolta: entrambi gli scritti, infatti, sono stesi al termine del processo di pacificazione, e dunque rappresentano una lettura a posteriori degli eventi.

Entrando poi nel merito degli accordi di pace conclusi con i Pima, una rilettura critica delle fonti disponibili conferma il ruolo di mediatori generalmente riconosciuto ai gesuiti, ma porta anche a individuare nei soldati, non nei missionari, gli arbitri della pacificazione, condotta sulla base di precisi riferimenti normativi e di una pratica ormai consolidata in relazione alle popolazioni ribelli della frontiera. Lungi dall'essere gli

¹⁵⁴ Cfr. la lettera da Roma del padre generale Tirso González (27 dicembre 1698): «por cartas posteriores [a 3 de junio de 1697] que tengo de México, he sabido que no pudo tener ejecución el que V.R. pasase por ahora a Californias, por haberse juzgado necesaria su presencia de V.R. para pacificar las alborotadas naciones cercanas [nazioni confinanti ribelli] y evitar el que algunos de los Pimas, como recién convertidos, no siguiesen el al ejemplo de los otros», C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography*, pp. 28-30.

attori protagonisti della pacificazione, i missionari sono compartecipi di dinamiche complesse e popolate da più figure¹⁵⁵.

Alla luce delle fonti militari, in particolare il dettagliato diario di guerra del generale Fuente, si può correggere anche un persistente luogo comune storiografico circa gli accordi dell'agosto 1695: seguendo, infatti, la ricostruzione di Chini, si è attribuito un significato determinante ai colloqui di pace cui il sacerdote prese parte (30 agosto 1695), mentre Fuente segnala almeno due trattati precedenti, ai quali Chini dà solo un contributo indiretto. Le fonti militari, non da ultimo, forniscono elementi importanti circa il valore formale di accordi di pace stipulati oralmente, sui quali studi recenti hanno richiamato l'attenzione¹⁵⁶, e sanciti con un preciso cerimoniale di azioni e riti caricati di una forte valenza simbolica.

La rilettura delle fonti chiniane, infine, restituisce un profilo più articolato, e problematico, della personalità e dell'operato del missionario di Segno, alacre nella mediazione della pace, ma anche risoluto promotore di spedizioni militari. Contro l'attivismo di Chini si sollevano voci molto critiche anche all'interno della Compagnia stessa: indizi importanti di tensioni e contrapposizioni circa le finalità e i limiti dell'azione missionaria.

Il coordinamento militare che Chini svolge con convinzione, sollecitando i 'suoi' Pima alla guerra contro gli Apache, può essere compreso se collocato nel quadro concettuale, giuridico e dottrinale della «guerra giusta» e della legittimazione del ricorso alla forza purché abbia scopi difensivi. Alla dimensione legale del problema va naturalmente associata quella morale e religiosa. L'interpretazione dicotomica e teologica della realtà, la demonizzazione del nemico e la collocazione degli Apache (e dei loro alleati) nel contesto di una battaglia escatologica tra Bene e Male rende la guerra non solo giusta, ma doverosa e necessaria.

Più in generale, la mediazione della guerra riferisce della fermezza, per non dire dell'ossessione¹⁵⁷, con cui Chini persegue l'ambizione di conquistare spiritualmente il continente intero – dalla Pimería Alta alla California, dall'Arizona fino al Canada – e dare così pieno compimento al mandato ignaziano e papale di propagare la fede cattolica e convertire i pagani. Coltivando insieme prospettive visionarie, religiose e geo-politiche, Chini incede senza incertezze e senza tregua verso settentrione, con l'obietti-

¹⁵⁵ Sulla revisione storiografica in corso cfr. I. Almada Bay - J. Marcos Medina Bustos - M. del Valle Borrero Silva, *Hacia una nueva interpretación*.

¹⁵⁶ A. Levaggi, *Diplomacia Hispano-Indígena*, e, dello stesso autore, *Los tratados hispano-indígenas*.

¹⁵⁷ Cfr. B. Hausberger, *El padre Eusebio Francisco Kino*, pp. 223-225.

vo di guadagnare popoli e terre alle Due Maestà, Dio e il Re Cattolico, sovrano di Spagna. In questo programma di conquista spirituale planetaria, la collaborazione militare degli *indios amigos* è irrinunciabile, nel tentativo, che si rivelerà fallace, di vincere la resistenza delle tribù non sottomesse e le loro incursioni violente, strumenti del Male per impedire l'azione missionaria e l'introduzione dell'ordine cristiano. I Pima sono il braccio armato degli spagnoli e insieme di Chini e della sua battaglia per sconfiggere l'idolatria pagana alleata del Demonio. Contro il nemico dell'umanità e i suoi strumenti l'unica soluzione possibile è la guerra ad oltranza, non la pace. L'attività del nostro diplomatico si ferma qui, sui limiti di una robusta frontiera mentale, culturale e spirituale.

L'uomo Chini

Alle fonti del suo percorso formativo

Domenico Calarco S.X.

Lo scrittore americano John Ernst Steinbeck (1902-1968) – premio Nobel per la letteratura (1962) – in *La Perla* (1947) fa dire al prete che incontra Kino, il giovane protagonista del romanzo: «Kino, ... tu porti il nome di un grande uomo, e di un grande Padre della Chiesa ... Il tuo omonimo domò il deserto e mitigò il cuore della tua gente. Lo sapevi tu? C'è nei libri»¹. Il riferimento è a padre Eusebio Francesco Chini².

A tutt'oggi i nativi della Pimería Alta chiamano padre Chini il «Grande Padre Bianco». È un appellativo che gli si addice perfettamente. L'umiltà e la gentilezza, la comprensione e la compassione, la solidarietà e la dedizione, l'affabilità e la fermezza, l'amore illimitato per Dio e per il prossimo, hanno reso splendida e straordinaria – 'carismatica', invero – la sua figura.

¹ J.E. Steinbeck, *The Pearl*, New York 1994, p. 33.

² Eusebio Francesco Chini nacque a Segno (Trento), nella val di Non, il 10 agosto 1645 da famiglia contadina benestante, quartogenito di Francesco Chini e Margherita Luchi. Eusebio ebbe una prima istruzione a Segno, sotto la guida di un precettore; proseguì poi gli studi presso il Collegio dei gesuiti a Trento. Passò infine al Collegio dei gesuiti a Hall, vicino a Innsbruck, ove completò gli studi superiori, mostrando notevoli inclinazioni per la matematica e le scienze. Il 20 novembre 1665, entrò nella Compagnia di Gesù. Seguì gli studi universitari nelle Università di Friburgo, Ingolstadt e Monaco. Fu ordinato presbitero il 12 giugno 1677 a Eichstätt (Baviera). Nel giugno 1678 fu destinato alle missioni della Nuova Spagna. Per quasi ventiquattro anni la Pimería Alta (una regione compresa tra gli attuali stati dell'Arizona [Usa] e di Sonora [Messico]) fu il suo campo di apostolato, qui si dedicò all'evangelizzazione e allo sviluppo civile e sociale dei nativi. La morte lo colse a Magdalena (oggi Magdalena de Kino), nella regione di Sonora, il 15 marzo 1711. Ed è a Magdalena che i nativi si recano annualmente in pellegrinaggio per venerare il loro «Grande Padre», padre Chini appunto. La fonte più importante per la conoscenza dell'opera della sua vita è data dai *Favores Celestiales*, scritti tra il 1669 e il 1710, con carattere biografico, pubblicati con commento scientifico da H.E. Bolton, *Kino's Historical Memoir of Pimeria Alta*, 2 voll., Cleveland 1919.

Alla duchessa de Aveiro³, che gli chiede informazioni sulla sua nazionalità, padre Chini risponde:

«Le invio molto volentieri le informazioni sulla mia patria e sulla mia nazionalità, che lei mi ha richiesto. Sono un trentino tirolese. Non so se definirmi italiano o tedesco⁴. La città di Trento, anche se si trova ai confini del Tirolo, appartiene all'Italia per lingua, tradizioni e leggi.

D'altra parte, il Tirolo appartiene alla Germania e, in più, il nostro Collegio di Trento è annesso alla Provincia della Germania Superiore, anche se di norma i nostri confratelli insegnano a scuola, e predicano, in italiano. Comunque, negli ultimi diciotto anni della mia vita sono vissuto quasi nel cuore della Germania»⁵.

Nato in Italia, cresciuto e formatosi in Italia, Austria e Germania, padre Chini confessa di sentirsi radicato nella cultura di queste grandi nazioni, alla cui storia guarda con uno sguardo chiaro.

È necessario, pertanto, contestualizzare padre Chini nel suo tempo, perché si possa intendere adeguatamente e valutare rettamente le sue 'opere' e i suoi 'giorni'. Sarebbe, infatti, impossibile inquadrarne la figura e l'attività, senza una riflessione sulla società e sulla cultura del suo tempo e senza una ricerca delle fonti della vitalità ed efficacia della sua attività apostolica e della sua incidenza storica.

³ Maria de Guadalupe de Lancaster (1630-1715), duchessa di Aveiro, Arcos e Maqueda, era di origine portoghese e discendente del nobile avventuriero inglese John Gaunt. Durante il periodo coloniale della Spagna e del Portogallo, lei fu la più generosa benefattrice delle missioni estere nel mondo. La sua casa a Madrid fu la stanza da campo e il centro d'informazione dell'attività missionaria nel mondo per circa cinquant'anni.

⁴ Essendo incluso nella giurisdizione di Spaur, Segno, paese natale di Chini, non faceva parte del principato di Trento, bensì del Tirolo.

⁵ D. Calarco (ed), *Eusebio Francesco Chini – Epistolario*, Bologna 1998, p. 67. Storici e biografi del Chini si sono chiesti se il cognome fosse italiano o tedesco, e se il Chini fosse di nazionalità italiana o tedesca. Il cognome 'Chini', infatti, è stato storpiato in Kühn da alcuni; in Kin da altri; in Chino o Quino da altri ancora. Lo stesso padre Chini, scrivendo in spagnolo, ha usato la forma dura di Kino per evitare fraintendimenti, anche perché chino in spagnolo significa 'cinese'. Risulta, tuttavia, che la forma 'Chini' si trova in tutti i registri pubblici e nell'atto del privilegio concesso a uno dei Chini da Carlo V. Riguardo alla nazionalità del Chini, don Simone Weber scriveva nel 1920 allo storico F.I. Holveck: «Se il padre Chini si chiamò germanus, non era perché volesse indicare con ciò la sua nazionalità, ma soltanto perché il Principato ecclesiastico di Trento dipendeva dall'Impero Germano-Romano, e il Principe-Vescovo di Trento era un vassallo dell'Imperatore ... Dunque il germanus di padre Chini non deve essere preso nel senso che egli stesso fosse tale. La sua famiglia, il suo paese, la sua valle erano e sono distintamente italiane».

1. Contesto storico

Padre Eusebio Francesco Chini è vissuto a cavallo tra la seconda metà del secolo XVII e gli inizi del secolo XVIII. La sua biografia coincide in parte con il periodo di piena decadenza del rinomato 'secolo d'oro spagnolo', ossia l'epoca (1516-1665) durante la quale la Spagna ha esercitato un'indiscutibile leadership in Europa.

Tuttavia è stato durante il lungo periodo di regno di Carlo II (1665-1700) che la Spagna ha sofferto molti rovesciamenti sia in politica sia in economia: la sua vita interna è stata minata non solo da una grave crisi economica, ma anche da un'evidente decadenza culturale, proprio in quei due campi, nei quali essa aveva brillato intensamente.

Senza dubbio, il giovane Chini deve aver sentito e apprezzato gli effetti del genio spagnolo manifestati attraverso le arti, la politica e la religione. Ed è precisamente in questa epoca grigia e opaca dell'impero spagnolo che Chini s'imbarca, nel 1681, con entusiasmo per la Nuova Spagna⁶.

La prima metà del XVII secolo, inoltre, è stata lo scenario su cui si è svolta l'orrenda guerra dei Trent'anni (1618-1648) – la più lunga e la più aspra di tutte le guerre di religione che hanno sconvolto l'Europa nel XVI e XVII secolo – finita con il trattato di pace di Westfalia (24 ottobre 1648). Accordo che poneva fine al conflitto che aveva flagellato tutta l'Europa e soprattutto stabiliva una soluzione definitiva del problema che l'aveva provocato, vale a dire, i profondi dissidi religiosi che dividevano cittadini cattolici e cittadini protestanti, principi cattolici e principi protestanti, Paesi cattolici e Paesi protestanti.

Eusebio Chini nasce proprio tre anni prima (1645) della fine della guerra dei Trent'anni: conflitto che ha inciso fisicamente e moralmente sulla prima stagione della sua vita. Egli, infatti, è cresciuto da ragazzo e adolescente nel clima austero succeduto al conflitto in tutti i Paesi d'influenza tedesca, clima che però, dal lato culturale e religioso, riusciva assai avvincente e fecondo. Delle miserie succedute alla lunga contesa anche il Trentino e la valle di Non hanno risentito in varie maniere: fame, malattie e ristrettezze si sono riversate anche là⁷.

⁶ Cfr. A. Hopkins Durazo, *El mundo de Kino*, in *Simposio Binacional de Estudios sobre Eusebio Francisco Kino*, Magdalena de Kino 1987, pp. 91-93.

⁷ Cfr. G. Sommariva, *L'orizzonte storico-culturale di Eusebio Chini*, in M. Defrancesco - M. Viola (edd), *Padre Kino. L'avventura di Eusebio Francesco Chini*, Trento 1988, p. 12.

Per quanto concerne il Vicereame della Nuova Spagna, i gesuiti vi arrivano nel 1572. Si dedicano alla predicazione, alla direzione spirituale e all'insegnamento soprattutto della popolazione spagnola o creola. Solo nel 1584 intraprendono in grande missioni tra i nativi del nord-est del Paese: da Tarahumara a Sonora e alla Pimería Alta, dove catechizzano, battezzano, dirigono i neofiti. All'attività missionaria apportano uno spirito nuovo, una volontà di efficienza e un impegno accorto e continuo, affinché tutto serva «alla maggior gloria di Dio». Non solo, ma vi applicano anche 'forze nuove', quali, ad esempio, una perfetta padronanza dei mezzi sia spirituali sia materiali, il genio della modernità e dell'efficacia, la più solida formazione degli uomini, l'iniziativa nella disciplina, l'eroismo se occorre e, soprattutto, una coscienza chiara di essere chiamati da Dio a prendere parte alla conquista delle anime⁸.

Di questo dovizioso retaggio dei suoi confratelli, araldi del Vangelo, che l'hanno preceduto nella Nuova Spagna del XVI e del XVII secolo, padre Chini è stato degno erede, abile espansionista e strenuo testimone nei suoi ventiquattro anni di attività missionaria ai 'margini del Cristianesimo', ossia nella Pimería Alta.

Inoltre, per quanto attiene allo stato sociale dei nativi, nonostante i decreti reali e le dichiarazioni pontificie intese a difendere i loro diritti umani fondamentali, esso ha continuato a essere quello di schiavi dei proprietari delle aziende agricole e delle miniere. Uno stato, questo, che ha costituito un ritardo e, in certi casi, un serio ostacolo all'opera di evangelizzazione, tanto che lo storico argentino R.D. García scrive:

«Alcuni peccati dei cristiani – funzionari, coloni e soldati – nelle Indie costituirono ... un vero antitestimonio, che con verità si potrebbe definire meglio ancora come contro-evangelizzazione. 'Contro-evangelizzare', infatti, è contraddire con i fatti ciò che si proclama con le parole»⁹.

Lo stesso padre Chini, al riguardo, scrive nel 1686 ad Alfonso Cevallos y Villagutierrez, presidente del Tribunale Supremo di Guadalajara:

«I nativi, date le tristi condizioni umane in cui versano, sono terrorizzati e rifuggono non solo dal convertirsi al santo Vangelo, ma anche dall'accettare il giogo soave della nostra santa fede, pregiudicando così sia la salvezza delle loro anime sia l'erario dello Stato»¹⁰.

⁸ Cfr. S. Delacroix (ed), *Histoire universelle des Missions Catholiques*, Paris 1957, II, pp. 307-311.

⁹ R.D. García, *La 'primera evangelización' y sus lecturas. Desafíos a la 'nueva evangelización'*, Buenos Aires 1990, p. 62.

¹⁰ D. Calarco (ed), *Eusebio Francesco Chini – Epitolario*, p. 255.

2. Contesto culturale

Nel XVII secolo il metodo scientifico, che si basava sull'osservazione, la sperimentazione, la comparazione e la conferma per la ricerca delle leggi che spiegavano i fenomeni naturali, era ritenuto il fondamento degli studi. Fu il secolo dei grandi scienziati (Galilei, Keplero, Newton, Jansen), che fecero importanti scoperte e invenzioni, rivoluzionando il pensiero di quell'epoca.

Tra gli scienziati gesuiti di vaglia sono da menzionare specialmente Scheiner, Clavius, Kircher, Boscovich, Schall, Grimaldi, Martini e Verbiest. Padre Chini, scienziato lui pure, deve aver conosciuto personalmente alcuni di questi suoi famosi confratelli. Infatti, sulle scoperte di Scheiner, famoso ottico e astronomo, il giovane Chini, studente al Collegio d'Ingolstadt, ha imparato la fisica e la matematica¹¹.

Tuttavia, l'orizzonte culturale in cui padre Chini ha respirato, non è soltanto quello scientifico. Perché «i gesuiti dovevano possedere allora anche una cultura umanistica. Era in genere quella cattolica-gesuitica-controriformistica, insomma umanistico-rinascimentale, barocca in fondo»¹². Così, pure lui non è meno interessato agli studi filosofici e teologici, tanto che, al riguardo, scrive (25 febbraio 1675) al Superiore generale, padre Gian Paolo Oliva:

«Mentre mi sto impegnando assiduamente allo studio della teologia, nei tempi liberi mi dedico anche alle discipline matematiche, verso le quali, per un dono divino, mi sento facilmente propenso. Ma faccio ciò senza pregiudizio o a scapito dello studio principale della teologia, che è del tutto necessaria ai missionari»¹³.

Sarà, intanto, la *Ratio atque Institutio studiorum Societatis Iesu* – una collezione di regole pratiche per docenti, amministratori e studenti –, promulgata nel 1599, a guidare l'iter della formazione culturale del giovane gesuita Chini. La *Ratio studiorum* (piano di studi) è stata così descritta:

«l'ordinamento scolastico che presiedette per secoli alla didattica della Compagnia di Gesù, rappresentò una meticolosa, scrupolosa, dettagliata indicazione di percorso per lo studio e la formazione intellettuale e, lato sensu, umana, in grado di garantire risultati tangibilmente sicuri, grazie all'organicità di un disegno pedagogico compatto e coerente: anche per coloro che, nel proseguimento del loro itinerario di ricerca scien-

¹¹ Cfr. *supra*, nota 2.

¹² G. Somnavilla, *L'orizzonte storico-culturale*, p. 14.

¹³ D. Calarco (ed), *Eusebio Francesco Chini – Epistolario*, p. 41.

tifica, filosofica o erudita, sceglieranno sentieri divergenti, l'efficacia plasmatrice di quel metodo sarà decisiva, perché in grado di far assimilare ben scompaginati e stabili sistemi culturali, di sagomare una compatta forma mentis e di approntare strumenti espressivi e comunicativi duttili ed efficaci»¹⁴.

La *Ratio*, come piano unitario di educazione e d'insegnamento per i collegi retti dai gesuiti, prevedeva tre aree curriculari o facoltà: quella di Lettere, o di studi sulle lingue classiche; quella delle Arti, che privilegiava lo studio filosofico, ma includeva pure i settori della matematica e della scienza; quella della Teologia.

Lo studio e la formazione intellettuale dei gesuiti, insieme al fine delle materie di studio, appaiono chiaramente nella Parte Quarta delle *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, dove, tra l'altro, si legge:

«Il fine della scienza che si apprende in questa Compagnia è di aiutare, col favore di Dio, le anime dei suoi membri e quelle del prossimo ... E siccome, generalmente parlando, sono di aiuto gli studi umanistici di diverse lingue, la logica, la filosofia naturale e morale, la metafisica, la teologia scolastica e positiva e la Sacra Scrittura, quelli che sono inviati nei collegi si applicheranno allo studio di tale materie ... In ogni materia bisogna seguire la dottrina più sicura e approvata e gli autori che la insegnano»¹⁵.

In pratica, la *Ratio* rimodellava, alla luce degli ideali etico-religiosi della Controriforma, la tradizione classico-filosofica rinascimentale: dall'antico mondo degli autori classici al mondo medievale e contemporaneo del Rinascimento.

Alla conclusione del percorso formativo del Chini, si può dire che le sue competenze spaziano dalla teologia alla matematica, dalla geografia alla cartografia, dalla fisica all'astronomia: è la formazione prevista per un gesuita. Infatti:

«la preparazione di un membro della Compagnia deve essere tale da consentirgli di essere all'altezza della situazione in qualunque area del pianeta, sia di fronte all'elevata cultura cinese, sia alle prese con terre inesplorate ... La prospettiva, poi, cui sono formati i chierici come Chini è quella dell'apostolato universale»¹⁶.

Da queste indicazioni di percorso per lo studio e la formazione intellettuale e umana dei gesuiti, si può desumere che padre Chini, grazie alla sua qualità di cattolico e gesuita, sia stato un antiriformista tipico del

¹⁴ A. Zambarbieri, *Ratio Studiorum dei gesuiti*, in «Communio», 162, 1998.

¹⁵ Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, a cura di M. Gioia, Torino 1977: «Costituzioni», parte quarta, cap. V, nn. 351 e 358, pp. 503, 505, cap. XIV, nn. 464 e 470, pp. 532 e 534.

¹⁶ S. Luzzi, *Eusebio Chini: missionario ed esploratore in Messico*, in G.O. Longo - S. Luzzi - A. Franceschini (edd), *Martini, Chini, Pozzo, gesuiti trentini protagonisti nel Seicento*, Trento 2010, p. 21.

suo tempo, in fondo identico a quelli di Ingolstadt, Toledo, Bahia, Vilna, Goa, Città del Messico e Roma. Non solo. «Per l'adesione ai principi fondamentali e per lo zelo nell'applicarli Chini sarà specchio fedele della cultura gesuitica nella seconda metà del Seicento»¹⁷.

3. Contesto spirituale

L'ambiente familiare e l'educazione gesuitica nel Collegio di Trento hanno avuto, certo, un influsso decisivo nella formazione spirituale del Chini ragazzo e adolescente.

Come prime fonti ispiratrici dell'itinerario spirituale di padre Chini, la famiglia, da una parte, pur essendo di possidenti terrieri, deve avergli inculcato l'amore al lavoro e alla fatica e a quelle virtù solide proprie della gente trentina, come, ad esempio, la serietà, la laboriosità, l'avversione alla facile improvvisazione, la frugalità, la prudente riservatezza¹⁸. Dall'altra, la guida illuminata e l'esempio dei padri gesuiti, suoi educatori al Collegio di Trento, l'hanno aiutato a sperimentare, oltre a una grande apertura d'idee, «quella pietà, che quando è appresa in quella 'età preziosa' è uno dei doni più belli, che possa accompagnare l'uomo nella vita».

Addentrando poi, ancora ventenne, nella formazione della Compagnia, mediante le strutture caratteristiche degli *Esercizi spirituali* e delle *Costituzioni*, egli è in grado di respirare a pieni polmoni l'aria della spiritualità tipica e originale della 'scuola ignaziana', ossia un modo particolare di entrare in contatto con Dio, di mettersi al suo servizio compiendo la sua volontà e vivendo il messaggio evangelico.

Un modo, questo, che è espresso con incisività dalla felice formula di padre Girolamo Nadal, fedele discepolo di sant'Ignazio: *In actione contemplativus* – contemplativo nell'azione –, espressione che rimanda alla necessità di trovare Dio nell'azione, essere contemplativi nel mondo, alla luce del principio motore «Omnia ad maiorem Dei gloriam» (tutto alla maggior gloria di Dio). A tale riguardo C. Broveto osserva:

«A differenza degli antichi Ordini religiosi il baricentro della vita di consacrazione dei Gesuiti era posto sulla 'diakonia'. La spiritualità ignaziana, infatti, è un servizio per amo-

¹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 23.

¹⁸ Cfr. U. Corsini, *Il Trentino nel secolo decimono, Rovereto 1963*, p. 17.

re. Non è mistica nuziale ma apostolica ... 'Cercare Dio in tutte le cose' è l'impegno di questa nuova forma di vita consacrata ... Tutto il fascio di energie personali è catapultato nell'azione per la gloria di Dio e nella ricerca delle anime»¹⁹.

È in questo contesto che sant'Ignazio afferma che lo specifico della sua fondazione consiste nell'essere con Cristo per servire nella Chiesa militante. Nella formula dell'Istituto, infatti, dove è definito il carattere della Compagnia, troviamo il richiamo a «servire soltanto il Signore e la Chiesa sua sposa, a disposizione del Romano Pontefice»²⁰.

Le basi, pertanto, o le origini della spiritualità della Compagnia di Gesù sono da ricercare negli scritti fondamentali del suo fondatore, sant'Ignazio, e cioè gli *Esercizi spirituali*, le *Costituzioni della Compagnia di Gesù* e il *Diario spirituale*. Precisa lo stesso sant'Ignazio:

«Con il nome di 'Esercizi spirituali' si intende ogni modo di esaminare la coscienza, di meditare, di contemplare, di pregare oralmente e mentalmente e di altre attività spirituali ... Infatti, come sono esercizi corporali il passeggiare, il camminare, il correre, così si chiamano esercizi spirituali tutti i modi di preparare e di disporre l'anima a togliere da sé tutti i legami disordinati e, dopo averli tolti, di cercare e trovare la volontà divina nell'organizzazione della propria vita per la salvezza dell'anima»²¹.

Commenta il cardinale Carlo Maria Martini:

«Con gli 'Esercizi spirituali' Ignazio ha creato non soltanto per il suo Ordine, ma per tutti gli uomini, un metodo per potersi esercitare nella confidenza con Dio e Gesù Cristo, per imparare a discernere gli spiriti e a giungere a decisioni di coscienza. Gli esercizi contengono regole per compiere una scelta salutare e valida»²².

Gli *Esercizi spirituali*, infatti, sono la grande scuola di contemplazione cristocentrica, di attenzione alla pura e personale parola contenuta nel Vangelo, d'impegno per tutta la vita nel seguire Cristo in tutto e per quanto più possibile a ciascuno. Essi non sono, quindi, un libro da leggere ma piuttosto una guida a un'esperienza più chiara sia di Dio e della sua grazia, sia di liberazione interiore che mette l'uomo a completa disposizione di Dio per un servizio fedele del prossimo.

Le *Costituzioni*, a loro volta, sono «un'opera maestra di legislazione, imbevuta della più alta spiritualità, grandioso monumento di saggezza

¹⁹ C. Brovetto, *La spiritualità cristiana nell'età moderna*, in *Storia della Spiritualità*, V, Roma 1987, pp. 36-37.

²⁰ Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, p. 215.

²¹ *Ibidem*, n. 1, p. 91.

²² C.M. Martini, *Conversazioni notturne a Gerusalemme*, Milano 2008, p. 82.

e di prudenza»²³. I problemi capitali delle *Costituzioni* sono la persona e la comunità, la legge e la libertà (con l'obbedienza), il lavoro apostolico e la vita religiosa.

Le *Costituzioni* sono tutt'altro che un «arido elenco di testi legislativi». Perché «il richiamo costante dei principi soprannaturali che devono dirigere formazione, studi, apostolato, governo, fa di questo libro un autentico documento di dottrina spirituale»²⁴.

Tuttavia, è soprattutto dal *Diario spirituale* che emerge il carattere mistico della spiritualità ignaziana, la quale consiste essenzialmente in una presenza di Dio abitualmente sentita, secondo il celebre motto: Scoprire Dio in tutte le cose, ed è caratterizzata:

- dal teocentrismo teologico: il servizio di Dio e la sua maggior gloria, che il gesuita deve cercare, orientano il suo sguardo e la sua intenzione verso Dio. La spiritualità ignaziana è dunque trinitaria, «perché inserisce nell'economia della salvezza»;
- dal cristocentrismo pedagogico: Cristo fa sempre da centro e da calamita che conduce al Padre, portando «tutte le realtà in un grande 'pellegrinaggio' al suo compimento». Gli stessi *Esercizi spirituali* sono interamente incentrati sulla persona di Gesù, la cui vita e il cui messaggio sono proposti a quanti vogliono conoscere la propria vocazione nella Chiesa;
- dal servizio alla Chiesa, perché «non divide Capo e Corpo, Cristo e Chiesa, ma li unisce nel 'servizio per amore'. Tutto il suo messaggio spirituale è volto a suscitare energie per la Chiesa, perché 'sentano' con lei, perché lavorino per lei»²⁵.

L'insieme di questi scritti, cui sono da aggiungere le *Lettere* e l'*Autobiografia*, ci danno la vera essenza del messaggio da Dio affidato a Ignazio. Un'essenza che dice servizio per amore, servizio apostolico per la maggior gloria di Dio, nella conformità generosa alla volontà di Dio, nell'abnegazione di ogni amor proprio e di ogni interesse personale, al seguito di Cristo, capo appassionatamente amato²⁶.

²³ B. Mondin, *Dizionario dei teologi*, Bologna 1992, p. 307.

²⁴ J. De Guibert, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, Roma 1992, p. 101.

²⁵ Cfr. C. Brovetto, *La spiritualità cristiana*, p. 37.

²⁶ Cfr. J. De Guibert, *La spiritualità*, p. 135.

Senza dubbio, padre Chini è stato profondamente formato dagli *Esercizi spirituali* e dagli altri insegnamenti di sant'Ignazio di Loyola, che egli ha scelto come sua guida spirituale. Insegnamenti che padre Chini ha fatto propri, e in un modo del tutto personale, a tal punto da scrivere al Superiore generale, padre Gian Paolo Oliva:

«Dio, il quale mi ha gratuitamente elargito un ardente desiderio di sopportare e soffrire molte e grandi cose per la sua maggior gloria e per la salvezza delle anime, sa che non mi sentirei mai appagato adeguatamente nei miei desideri, se non quando mi fosse concesso di spargere il mio sangue per l'amore di Gesù Cristo e a vantaggio della Chiesa e della Compagnia»²⁷.

4. Contesto missionario

Padre Chini, figlio del XVII secolo, nato quindi in una certa epoca e educato in una certa cultura, ha formato la sua teologia dell'evangelizzazione come un uomo dei suoi tempi, cosicché nella sua attività missionaria egli ha risentito delle molte limitazioni e dei condizionamenti della sua epoca e della sua cultura.

Bisogna tener presente, al riguardo, che la missiologia del XVII secolo non era stata ancora fissata sistematicamente in scienza, ossia come scienza riflessa di sé. Ma ciò non significa che nella teologia cristiana facesse difetto la riflessione sulla missione o evangelizzazione.

Non si può, quindi, dedurre da questo 'difetto' che nel Seicento – almeno per quanto concerne i collegi dei gesuiti nella Germania Superiore e in altre parti dell'impero – fosse venuto meno quello slancio missionario forte, vigoroso e pratico, che si distingueva sia per la sua aspirazione alla santità, sia per il grande desiderio di sacrificarsi nelle avversità, negli incomodi e nella solitudine dei popoli pagani, specie nei paesi d'oltremare. In proposito padre Chini scriveva alla Duchessa de Aveiro:

«Ai nostri giorni, questa Provincia [della Germania Superiore] annovera di norma più di duecento candidati o aspiranti alle missioni d'oltreoceano. Sono tutti giovani animati da un ardente desiderio, che aspirano a essere mandati nelle difficili missioni delle Indie, appena i loro superiori lo ritengano opportuno, per attendere alla messe delle anime ... Essi sono preparati, come meglio non si potrebbe, per le missioni d'oltreoceano, perché in questa Provincia c'è un'osservanza rigorosa della disciplina della Compagnia e delle sue sante istituzioni»²⁸.

²⁷ D. Calarco (ed), *Eusebio Francesco Chini – Epistolario*, p. 37.

²⁸ *Ibidem*, p. 64.

Serena Luzzi ha scritto:

«Il fatto è che nel corso del Seicento assistiamo a una rinnovata valorizzazione dell'attività missionaria della Compagnia [di Gesù] e di figure come Francesco Saverio, proposto come esempio del missionario perfetto. Un'intera generazione di gesuiti è educata a questo modello e sollecitata a imitarlo ... Ecco, allora, fiorire tutta una trattatistica improntata all'esaltazione del ministero apostolico come 'altissimo fra tutti li nostri ministerii', 'il primo nell'intentione', 'il più degno di tutti nell'apprensione della stima' sono parole di Vincenzo Carafa, superiore generale della Compagnia tra il 1646 e il 1649»²⁹.

Non è difficile, pertanto, individuare gli elementi caratteristici o le idee-madre che hanno alimentato un tale slancio missionario e guidato la stessa attività d'evangelizzazione in quel secolo, idee-madre che possono essere così sintetizzate:

- il disegno salvifico di Dio è per tutta l'umanità;
- la salvezza eterna dei 'pagani' è strettamente connessa all'annuncio del Vangelo, annuncio che porta alla radicale conversione a Dio e alla fede in Cristo;
- la salvezza eterna degli uomini è attuata soltanto da Dio. Di qui il lavoro del missionario visto come il lavoro di Dio stesso;
- le culture e le tradizioni religiose degli indigeni, essendo 'inganni diabolici', devono essere preliminarmente distrutte;
- ogni tentativo di adattamento del messaggio evangelico, poiché può sfociare nel sincretismo religioso, deve essere rifiutato;
- l'appartenenza alla Chiesa – 'luogo esclusivo di salvezza' – è necessaria, appunto, alla salvezza³⁰.

Tali elementi in parte si conformano e in parte contrastano con la missiologia a noi contemporanea, e padre Chini, nella sua attività missionaria, ha risentito delle loro limitazioni e condizionamenti, ma senza nulla perdere dello 'slancio missionario' che l'ha spinto ad annunziare il Vangelo dove ancora non era giunto il nome di Cristo, da cui viene la salvezza.

Uno degli elementi 'contrastanti' era, per esempio, la mentalità secondo la quale le terre, dove la 'buona novella' non era stata annunziata o era poco conosciuta, erano da considerarsi sotto il dominio del diavolo. Il missionario, quindi, andava verso i paesi non cristiani per privare il

²⁹ S. Luzzi, *Eusebio Chini*, pp. 21, 23.

³⁰ Cfr. C.E. O'Neill, *La Missiologia di Eusebio Chini*, in M. Defrancesco - M. Viola (edd), *Padre Kino. L'avventura di Eusebio Francesco Chini*, pp. 77 ss.

demonio della sua assoluta proprietà su di essi e per salvare le anime che questi aveva tenuto in schiavitù per così lungo tempo.

Con tale mentalità non era difficile concludere che la 'salvezza' era monopolio dei soli paesi cristiani, mentre la 'perdizione' era la caratteristica dei paesi non cristiani.

Questa mentalità è ormai superata, ma non si può dimenticare – sembra ricordare padre Chini a coloro che sono facili a condannare tutto un passato senza concedergli alcuna possibilità di appello – che tale superamento è il risultato di una lenta, anche se progressiva, evoluzione della teologia della missione.

Ci sono voluti, infatti, secoli di riflessione teologica sulla volontà salvifica universale di Dio per arrivare a concludere, con il Concilio Vaticano II, prima, e con l'enciclica *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI, poi, che, per esempio, la Chiesa rispetta e stima le religioni non cristiane:

«perché sono l'espressione viva dell'anima di vasti gruppi umani. Esse portano in sé l'eco di millenni di ricerca di Dio, ricerca incompleta ma realizzata spesso con sincerità e rettitudine di cuore ... Esse sono tutte cosparse d'innumerabili 'germi del verbo' e possono costituire un'autentica 'preparazione evangelica'»³¹.

A dare, infine, un nuovo impulso allo slancio missionario nel XVII secolo è stato il papa Gregorio XV con l'istituzione della Congregazione De Propaganda Fide (oggi Pro Gentium Evangelizatione), con la bolla *Inscrutabili divinae providentiae* arcano, del 22 giugno 1622, avente come compito sia l'unificazione e la direzione dell'attività missionaria, sia il suo affrancamento dalla soggezione al Patronato regio della Spagna e del Portogallo, riconducendola così nell'ambito squisitamente spirituale³².

La Congregazione non si preoccupò soltanto di sottrarre l'attività missionaria all'influenza delle potenze coloniali e di promuovere la formazione del clero indigeno riaffermando così la piena legittimità di un sacerdozio autoctono, ma intervenne anche nella travagliata disputa dei metodi da adottare nel lavoro missionario rilevando con forza che i popoli «non dovevano mutare i loro riti, le loro consuetudini di vita, i loro costumi, purché non siano apertamente contrari alla religione e ai buoni costumi»³³. Scrive Hubert Jedin:

³¹ Paolo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 53.

³² Per il regime del Patronato regio, cfr. D. Calarco, *L'Apostolo dei Pima*, Bologna 1995, pp. 50 ss.

³³ Cfr. *Istruzione di Propaganda Fide del 1659 ai Vicari apostolici*, in *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, III/2, Roma, 1976, pp. 696-704.

«La nuova Congregazione doveva, quindi, operare la grande svolta dalla missione coloniale alla missione puramente ecclesiastica. Tutta l'attività missionaria doveva così venire sottoposta all'autorità centrale romana; tutti i missionari dovevano da questa dipendere il più direttamente possibile e da questa essere inviati; i metodi di evangelizzazione dovevano da questa essere regolati e i campi di missione da questa assegnati»³⁴.

Ci domandiamo, pertanto, quale metodo d'evangelizzazione abbia seguito padre Chini nell'arco dei suoi ventiquattro anni di attività missionaria. Risponde, al riguardo, l'etnostorico gesuita padre Charles W. Polzer:

«Chi può dirlo? Forse gli indigeni convertiti, che riconobbero in lui una fede insopprimibile, una coraggiosa fiducia, una speranza ineliminabile e un amore vero per le creature di Dio, nate con meno vantaggi di quelli che egli aveva avuto durante la sua gioventù a Trento ... Il fatto è che, dalla morte del Chini a Magdalena, in Sonora (Messico), le popolazioni indigene e i loro discendenti messicani continuano ogni anno a recarsi in pellegrinaggio alla sua tomba, apparentemente per onorare san Francesco Saverio, patrono speciale del Chini che fu il loro 'grande amico' ... Non era il metodo a fare l'uomo, ma era l'uomo a spiegare il metodo. Fu il Chini ad aver successo e non il suo metodo. Quando il superiore generale della Compagnia, padre Thirso Gonzales, paragonò il Chini a san Francesco Saverio, non lo fece perché egli aveva scoperto una nuova formula per la conversione, ma perché era un efficace e straordinario cristiano»³⁵.

Indubbiamente non il metodo ma padre Chini, 'il cristiano', ha ottenuto successo. Di fatto, il suo metodo d'evangelizzazione si fonda principalmente su:

- la testimonianza della santità di vita: l'incoerenza della vita, il cattivo esempio, la distorsione della vera immagine di Cristo e del suo vangelo sono come delle barriere all'ascolto e all'accettazione del messaggio cristiano;
- l'annuncio esplicito della Parola di Dio, a prezzo di un quotidiano sforzo crocifiggente: la testimonianza di vita cristiana, anche la più bella, è sempre insufficiente e, alla fine, si rivelerà impotente, se non viene illuminata, giustificata e manifestata dall'annuncio chiaro e inequivocabile della buona novella di Gesù Cristo;
- la solidarietà con i nativi: il missionario deve adeguarsi alla condizione psicologica e morale dell'interlocutore, condividendone l'esistenza segnata da gioie e speranze, tristezze e angosce, il lavoro e i problemi quotidiani, per arrecargli così la luce che viene dal Vangelo.

³⁴ H. Jedin (ed), *Storia della Chiesa*, VI, Milano 1977, p. 746.

³⁵ C.W. Polzer, *Il metodo d'evangelizzazione di padre Chini*, in M. Defrancesco - M. Viola (edd), *Padre Kino. L'avventura di Eusebio Francesco Chini*, p. 115.

Una solidarietà che sia espressa dall'accoglienza attenta dell'altro e, soprattutto, dall'amore sincero per le persone da evangelizzare. A proposito dell'inserimento della solidarietà nel dinamismo dell'attività apostolica, padre Chini scrive:

«Un missionario, per riuscire nella sua opera con questi nativi, deve essere tenace, paziente e tollerante; deve unirsi a loro e sedersi infinite volte su di una roccia con loro. Soltanto allora egli potrà dire con gioia estrema: «Vi ho generato in Cristo Gesù, mediante il Vangelo» (1Cor 4, 5)»³⁶.

In proposito, lo scrittore Francisco Ibarra de Anda afferma: «Padre Chini era il missionario moderno, mentre gli altri camminavano con la mentalità dei missionari del Medioevo»³⁷.

Credo che il significato di quel «missionario moderno» sia da ricercare nel fatto che il metodo, seguito da padre Chini nella proclamazione del Vangelo tra i nativi della Bassa California e della Pimería Alta, è stato di grande efficacia, perché capace non solo di colpire profondamente la coscienza dell'uomo, di trasformare veramente l'uomo, ma anche di suscitare la fede, una fede poggiata sulla potenza di Dio.

Papa Giovanni Paolo II – oggi Beato –, nella sua visita a Phoenix in Arizona il 14 settembre 1987, non ha esitato ad affermare:

«il Vangelo ha veramente messo radici qui e ha prodotto frutti abbondanti. Certamente, la croce di Cristo ha marcato il progresso di evangelizzazione in quest'area sin dal suo inizio: dal giorno, trecento anni fa, in cui padre Eusebio Francesco Chini per primo portò il Vangelo in Arizona ... Con eccezionale abnegazione personale, padre Chini lavorò instancabilmente per fondare missioni in tutta quest'area, cosicché la buona novella di nostro Signore Gesù Cristo potesse radicarsi tra la gente che viveva qui ... La Chiesa ha ancora bisogno di molti missionari dotati dello zelo eccezionale di padre Chini»³⁸.

Un 'grande', padre Eusebio Francesco Chini, non tanto per la sua straordinaria versatilità: scrittore, storico, etnologo, esploratore, geografo, cartografo, sociologo, agricoltore, allevatore, fondatore di missioni e di villaggi, quanto per essere stato, soprattutto, un «servo della missione di Gesù Cristo, apostolo per chiamata, scelto per annunciare il vangelo di

³⁶ C.W. Polzer - E.J. Burrus (edd), *Kino's Biography of Francisco Javier Saeta*, S.J., Rome 1971, p. 185. In questa biografia padre Chini «ha nascosto con tanta modestia la sua teoria missionaria che solamente in epoca recente s'è potuta scoprirla e, fino ad oggi non è stata ancora valorizzata». Infatti, l'ottavo libro di questa biografia s'intitola: *Dictámenes de Misionero Apostólico del Venerable Padre Francisco Javier Saeta, sacados de sus cartas y de su religiosa conversación*, pp. 159-183.

³⁷ Cfr. B. Bolognani, *Padre e Pioniere*, Trento 1983, p. 359.

³⁸ Giovanni Paolo II, *Discorso al clero*, Phoenix (AZ), 14 settembre 1987.

Dio»³⁹, la cui unica ardente ambizione fu di salvare anime e di spingere sempre più avanti la frontiera del Cristianesimo.

Difatti padre Chini, pellegrino apostolico per il deserto sconosciuto della Pimería Alta, ha fatto del suo percorso umano e spirituale un canto di fede in Dio. In forza di questa fede, egli non ha esitato ad abbandonarsi filialmente all'abbraccio amorevole e provvidenziale del Padre, la cui «eterna e infinita saggezza sa certamente ciò che è più conveniente alle sue creature nei frangenti in cui possono venire a trovarsi»⁴⁰.

Uomo sorretto dalla speranza, egli ha testimoniato l'eccedenza delle promesse di Dio, il fedele e il verace, che ci fa guardare avanti con fiducia, con distacco dai beni terreni e con una certezza che è più forte di ogni fallimento, persecuzione o sconfitta.

Animato dall'amore verso Dio e verso il prossimo, egli si è fatto «debole con i deboli, per guadagnare i deboli» e «tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno»⁴¹.

Uomo per gli altri, in forza del suo amore incondizionato e intrepido per Cristo, si è dedicato totalmente al servizio dei nativi: per loro egli è stato 'la voce dei senza voce' sia nella strenua difesa dei loro diritti umani, conculcati dai conquistadores spagnoli, sia nel promuovere il loro sviluppo materiale e spirituale.

Un 'grande' è stato padre Chini: ministro del Vangelo, egli ha esteso le frontiere del cristianesimo centinaia di miglia verso sud-ovest della Pimería Alta; è stato una guida autorevole di uomini; si è distinto come un amico, protettore e difensore dei nativi, imparando il loro linguaggio e scrivendo positivamente di loro; si è segnalato come un esploratore instancabile, un provetto ranchero e uno scienziato di larghe vedute; per la sua comprensione, gentilezza e dedizione, egli è ricordato dai nativi della Pimería Alta come un segno concreto di benedizione. Testimone autentico di Cristo crocefisso, ha irradiato credibilmente tra i Pima la Parola che salva e libera.

In proposito, i documenti storici concernenti padre Chini rivelano una preziosa presenza di santità eroica, nel senso che egli ha esercitato perfettamente le virtù cardinali (prudenza, giustizia, forza e tem-

³⁹ Rm 1, 1.

⁴⁰ Padre Chini alla Duchessa de Aveiro, in D. Calarco (ed), *Eusebio Francesco Chini – Epitolario*, p. 59.

⁴¹ Cfr. 1 Cor, 9, 22.

peranza) e teologici (fede, speranza e carità). Il gesuita padre Charles Polzer ha scritto:

«Già durante la sua esistenza i superiori gesuiti più alti in grado lo avevano riconosciuto come un missionario esemplare. Il padre generale, Thirso Gonzales, lo aveva paragonato a san Francesco Saverio – un complemento riservato solo ai veri figli di sant'Ignazio! Quest'affermazione era condivisa anche dal padre generale, Michele Tamburini, e da Juan Antonio Balthasar, il padre provinciale del Messico, che scrisse apertamente della sua eroica santità quarant'anni dopo la sua morte in Magdalena / Sonora (Mx)»⁴².

Un 'grande', invero, padre Eusebio Francesco Chini, non perché 'c'è nei libri' ma perché egli, 'servo inutile' a tempo pieno di Cristo Gesù, si è fatto 'il servo di tutti' per amore di Lui. È, infatti, riuscito a superare la tentazione del potere e ad apprendere da Gesù lo spirito di servizio: «Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti»⁴³.

A tale riguardo non possiamo non condividere il parere dello storico Herbert Eugene Bolton (1870-1953), secondo il quale le parole dell'eloquente scrittore John Fiske, riferite a Bartolomeo Las Casas, protettore degli indigeni, sono applicabili a padre Chini:

«Nel contemplare una tale vita, tutte le parole di elogio sembrano inefficaci e vane. Lo storico può soltanto inchinarsi con timore reverente di fronte a tale figura. Quando occasionalmente, nel corso dei secoli, la provvidenza di Dio fa entrare una tale vita in questo mondo, il suo ricordo deve essere conservato dall'umanità come una delle sue più preziose e sacre ricchezze. Per i pensieri, le parole, le opere di un uomo così grande, non c'è morte, perché la sfera della loro influenza continua ad ampliarsi per sempre: essi germogliano, fioriscono e portano frutti da un'epoca all'altra»⁴⁴.

⁴² Cfr. D. Calarco, *Un uomo dal cuore in fiamme*, Roma 2003, p. 140.

⁴³ Cfr. Mc 10, 41-45.

⁴⁴ H.E. Bolton, *The Padre on Horseback*, San Francisco 1932, p. 64.

Tappe di una vita

1645	10 agosto	Eusebio Chini nasce a Segno, in val di Non (Trentino)
1663		è studente nel collegio gesuitico di Hall (Tirolo); in precedenza aveva iniziato i suoi studi nel collegio gesuitico di Trento
1665	20 novembre	entra nella Compagnia di Gesù a Landsberg (Baviera), aggiungendo al nome di battesimo Eusebio quello di Francesco, in omaggio a san Francesco Saverio
1669		è professore di grammatica nel collegio gesuitico di Hall. In questi anni approfondisce anche i propri studi, occupandosi di filosofia, teologia e scienze matematiche
1670	1° giugno	scrive da Ingolstadt (Baviera) la prima lettera di candidatura alle missioni di oltremare
1677		inizia gli studi universitari a Ingolstadt
	12 giugno	è ordinato sacerdote a Eichstätt (Baviera)
1678	marzo	ottiene la destinazione alle missioni di oltremare da parte del generale della Compagnia di Gesù Gian Paolo Oliva
	30 marzo	lascia la Baviera, partendo da Öttingen, da dove inizia il lungo viaggio verso la Nuova Spagna
1680	11 luglio	dopo una lunga attesa salpa da Cadice alla volta della Nuova Spagna
1680-1681		scrive il saggio che contiene le osservazioni astronomiche nate dallo studio del passaggio della cometa di Kirch («Grande Cometa»): <i>Exposición astronómica de el cometa, que el Año del 1680, por los meses de Noviembre y Diciembre, y este Año de 1681, por los meses de Enero y Febrero, se ha visto en todo el mundo, y le ha observado en la ciudad de Cádiz</i>
1681	3 maggio	sbarca a Veracruz (Messico, Nuova Spagna)
1683	2 aprile	al seguito della spedizione esplorativa della Bassa California come cosmografo regio e cappellano, raggiunge il porto di La Paz

160	1684	15 agosto	emette la professione religiosa solenne, autorizzato a prendere i voti finali nella Compagnia di Gesù a San Bruno (Messico, Bassa California meridionale)
	1684-1685	dicembre-marzo	partecipa a una seconda spedizione esplorativa della Bassa California, impegnandosi a fondo nella registrazione dei rilevamenti geografici
	1687	13 marzo	raggiunge il villaggio di Cosari, avamposto per l'espansione missionaria nella regione della Pimería Alta (regione oggi divisa tra New Mexico, Arizona e Sonora; Stati Uniti e Messico). Qui fonda la missione di <i>Nuestra Señora de Los Dolores</i> . Nei ventiquattro anni di vita che seguono, Kino fonderà numerose stazioni missionarie e promuoverà diverse fattorie, spendendosi in un'impressionante serie di spedizioni
	1691		accompagna padre Juan Maria Salvatierra (Salvaterra) nella visita alla Pimería Alta
	1694	febbraio	conosce il comandante spagnolo Juan Mateo Manje, con il quale stringerà una solida amicizia
	1695	2 aprile	muore padre Francisco Xavier Saeta (Saetta); Kino dedica a Saeta uno scritto che ne descrive la «Inocente, apostólica y gloriosa muerte» (datata 20 settembre 1695)
		9 giugno	sanguinosa rappresaglia delle truppe spagnole contro gli indigeni colpevoli della rivolta che era costata la vita a Saeta. Cadono anche molti innocenti (<i>la matanza</i>)
	1696	8 gennaio	è a Città del Messico per far conoscere ai propri superiori esigenze e situazione della Pimería Alta
	1697	2 novembre	parte una nuova spedizione esplorativa verso la California settentrionale; con Kino c'è, tra gli altri, Juan Mateo Manje. Presa di coscienza della difficoltà di entrare in relazione con gli Apache e della grande ostilità tra loro e i Pima
	1699		inizia a scrivere il proprio diario («Favores celestiales»), che terminerà nel 1710
	1702	11 marzo	data con la quale viene fatta coincidere la presa di coscienza ('scoperta') da parte di Kino della peninsularità della California
	1711	15 marzo	muore a Magdalena de Kino (Messico, Sonora)

Indice degli autori

Francesco Micelli insegna Geografia e Geografia umana presso l'Università degli Studi di Trieste. Si occupa di storia dell'emigrazione e dell'esplorazione scientifica in età moderna e contemporanea.

Paolo Broggio insegna Storia della cultura in età moderna presso l'Università degli Studi di Roma Tre. Si occupa dei rapporti tra Santa Sede e monarchia spagnola nei secoli XVI e XVII, con particolare interesse per le valenze politiche delle controversie dottrinali all'interno della Chiesa cattolica.

Benedetta Albani è ricercatrice presso il Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte di Francoforte sul Meno. Si occupa della storia delle relazioni tra Sede Apostolica e Nuovo Mondo nella prima età moderna, con specifica attenzione alla rilevanza degli archivi romani per la storia del diritto canonico nell'America spagnola.

Claudio Ferlan è ricercatore presso l'Istituto storico italo-germanico della Fondazione Bruno Kessler. Si occupa di storia religiosa della prima età moderna, con particolare riferimento alla storia della Compagnia di Gesù come soggetto missionario in Europa e nell'America spagnola.

Serena Luzzi insegna Storia moderna presso l'Università degli Studi di Trento. Si occupa di storia sociale e culturale del Settecento, con specifica attenzione alla storia delle minoranze e delle migrazioni in Antico Regime.

Domenico Calarco S.X. è sacerdote saveriano e dottore in missionologia. Si occupa di storia dell'evangelizzazione in America nei secoli XVI e XVII. È perito storico per la postulazione generale nella causa di beatificazione di padre Eusebio Francesco Chini.

Finito di stampare per conto della Fondazione Bruno Kessler
nel mese di dicembre 2012
dalla Litografia Alcione (Lavis - Tn)
su carta GardaPat 13 Kiara

Eusebio Francesco Chini e il suo tempo

Una riflessione storica

a cura di
Claudio Ferlan

ISBN 978-88-907711-1-8



9 788890 771118